

شرح البدر الخشتي

منهاج العقول

للامام محمد بن الحسن البدر خشتي

ومعه

شرح الاسبغيني

نهاية السؤل

للامام جمال الدين عبد الرحيم الاسنوي المتوفى سنة ٧٧٢ هـ

معهما شرح

منهاج الوصول في علم الأصول

تأليف

القاضي الفيضاي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

الجزء الأول

مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالزهرية

شرح البدخشى

منهاج العقول
للإمام محمد بن الحسن البدخشى
ومعه

شرح الأسنوى

نهاية السؤل
للإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ هـ

لهما شرح
منهاج الوصول في علم الأصول

تأليف
التأضي، الیضاوی المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

المجلد الأول

مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالآلهر بمصر

(الأسنوى)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى مهد أصول شريعته بكتابه القديم الأزل ، وأيد قواعدها بسنة نبيه العربى ،
وشيد أركانها بالاجماع المعصوم من الشيطان القوى ، وأعلى منارها بالاعتباس من القياس
الحقنى والجللى وأوضح طرائقها بالاجتهاد فى الاعتماد على السبب القوى ، وشرع للقاصر عن
مرتبتها استفتاء من هو بها قائم على صلواته وسلامه على سيدنا محمد المبعوث إلى القريب
والبعيد الشريف والدنى ، وعلى آله وأصحابه أولى كل فضل سنى وقدر على .

(البدخشى)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى أفاض أنوار هدايته ، وأثار منار دلالاته ، فوفقتنا لسلوك منهاج شرعه
التقويم ، ويسرنا للوصول إلى محصول دينه المستقيم حتى بلغنا منتهى أصول الشريعة الغراء ،
ونهاية وقاية فروع الملة البيضاء . وهادانا إلى تحقيق حقائق الكتاب والخبر . ودلنا إلى
كشف أسرار القياس والأثر . وجمع آراءنا على أحكام بلا حكام ، وتنقيح مناط الإباحة
والكراهة والحرام ، والتلويح بأخذ الوجوب والتنبه لأنام ، لتوضيح مناهج قواعد دين
الاسلام (ثم الصلاة) على رسوله المصطفى وصفيه المصطفى المستصطفى ، محمد الذى قوله تعديل
ميزان الحجة والبرهان ، وفعله تقويم تحصيل العدل والاحسان ، وعلى آله الطيبين
وأصحابه الطاهرين .

(أما بعد) فغير خاف على ذوى البصائر السليمة ، وأولى العقول الحكيمة ، أن كتاب
مناهج الوصول إلى علم الأصول للولى والوالى والصدر العالى منبع العلوم والمعارف ، منشأ
الأسرار والطائف ، معدن الدقائق الأصلية والفرعية ، الجامع بين الحقائق الشرعية والعقلية ،
قدوة لغير العلماء أسوة أعظم الفضلاء ، أفضى القضاء والحكام الحاكم الفصل بين الأنام
نصير الإسلام والمسلمين . ناصر الملة والدين عبد الله بن أبى القاسم على بن عمرو البضاوى
أعلى الله درجته فى الجنان ، وأفاض عليه بحال الغفران ، مع صغر حجمه ووجازة نظمه

(وبعد) فإن أصول الفقه علم عظيم قدره ، وبين شرفه ونفخه ، إذ هو قاعدة الأحكام الشرعية ، وأساس الفتاوى الفرعية ، التي بها صلاح المكلفين معاشاً ومعاداً ثم إن أكثر المشتغلين به في هذا الزمان قد اقتصروا من كتبه على المنهاج للإمام الصلابة قاضي القضاة ناصر الدين البيضاوي رضي الله عنه لكونه صغير الحجم كثير العلم مستعذب اللفظ وكانت أيضاً بمن لازمه درساً وتدريباً فاستخرت الله تعالى في وضع شرح عليه موضع

كتاب حاولت فيه كل مديد وبسيط جامع لخلاصة كل وجيز ووسيط واف بتمهيد أركان الأصول الشرعية ، كاف في تشييد مباني التواعد الفرعية ، مشتمل على زيادة مطالب هي نتائج أنظار المتقدمين ، محتوية على نخب مباحث درر أربكار أفكار المتأخرين فهو بحر محيط بفرز الدقائق ، وكثر ممن أودع فيه تقود الحقائق . ألفاظه معادن جواهر المطالب الشريفة وحروفه اكلام^(١) أزاهير النكات اللطيفة ، ففي كل لفظ منه روض من المني وفي كل سطر منه عقد من الدرر فلولا تقوى الله لنظم في سلك المعجزات ولقيل منه آيات محكمات وآخر متشابهات ، إلا أنه لاحتوائه على مطويات الرموز والأسرار ، وعلى خفايا لم تكشف عن وجوهها الأسرار . وكان محتاجاً إلى شرح يحل عقد عريصاته الأبية ويفتح منالين كنوزه الخفية فانه مع كثرة شارحيه وتراجم مترجميه كأنه درة ماقبورها ، ومهرة لم ركبوها ، إذعامة شارحيه وان بذلوا جهدهم ماحاموا حول سرادق أسرارهم ، وجمهور متعاطيه وان بالغوا في استبصاره ملاحظوا ما هو معظم أنواره ، فبعضهم اكتفوا بمجرد حل ألفاظه وبيان ظواهر معانيه ، ولم يسلكوا مناهج حقائق خفاياه ودقائق مبانيه ، وبعضهم عدوا سلوك ظرائق حقائقه أمراً يسيراً ، فضلوا عن سواء السبيل وأضلوا كثيراً ، وبعضهم اشتغلوا بتطويل الواضحات ، وأعرضوا عن حل عقد المعضلات ، فوجوه أربكار أسرارهم يعد في القناع ، وهم لعمري ما تيسر لهم الاقتراح فشرحت أثناء اشتغالي باقتصاص علوم الأولياء الألهيين ، وتعلق بالي باقتباس معارف الصوفية المتألهين ، مع التزام مجاورة الطلاب وحل كتب أخرى غير هذا الكتاب شرحاً يحتوي على تقرير قواعده وتحليل معانيه وتفصيل بجمالاته وتوضيح نكواته ويفتح أبواب كنوزه ويذل صعاب رموزه ويحل ألفاظه ومعانيه ويلخص محتاصده ومبانيه فصعدت بصريح الحق حيث يجمع^(٢) فيه الشارحون وأصلحت مواقع طعن فيها الجارحون وأشرت إلى ما وقع للـصنف من السهو والتساهل وما عرض للشارحين

(١) قوله اكلام جمع كم بالكسر وهو ما يكون خارج الورد عما يستر .

(٢) قوله يجمع في القاموس يجمع في خبره لم يبيته ويجمع في كتابه سببه ولم يبين حروفه .

لمعانيه مفصح عن مبانيه محرر لأدلة مقرر لأصوله كاشف عن أستاره باحث عن أسرارِهِ
منها فيه على أمور أخرى مهمة (أحدها) ذكر ما يرد عليه من الأسئلة التي لأجواب عنها
أو عنها جواب ضعيف (الثاني) التنبيه على ما وقع فيه من الغلط في النقل (الثالث)
تبيين مذهب الشافعي بمخصوصه ليعرف الشافعي مذهب إمامه في الأصول فإن ظفرت بالمسئلة فيما
وقع لي من كتب الشافعي كالآمال والأمالء ومختصر المزني ومختصر البويطي نقلتها منه بلفظها

من الخطأ للنفلة أو التنافل وأودعته فرائد ملتقطة من كتب العلماء المتقدمين ، وفوائد
مقتبسة من تصنيف الفضلاء المتأخرين ولطائف أبحاث سمح بها جواد نظري وغرائب
أسرار أبدعها قوة فكرى من مخدرات حقائق هى بدائع الزمان وأبكار أذهان لم يسبقها
إنس قبلى ولا جان مجتنباً عن التحويل الممل والايجاز المخل مراعياً شريطة الاقتصاد ومتجافياً
عن التعسف والعناد مترجماً إياه (بما هج العقول في شرح منهاج الأصول) سالماً من الله
الرهاب لإلغام الحق وتلقين الصواب وهو حسي ونعم الوكيل قال رضى الله عنه (بسم الله
الرحمن الرحيم) ابتداء به لأن كل أمر خطير لو لم يبدأ به كان أبتى للحديث (والله) اسم الذات
الحق الواجب بالذات الذى كل ما خلاه باطل وكل شيء هالك إلا وجهه (والرحمن) المفيض
لجلال النعم وغطائهما (والرحيم) المولى لدقائق المائن ولطائفها أو الأول المفيض للوجود
والكمال الصورى على الكل فى الدارين بحسب القابليات واليه الإشارة بقوله (ورحمتى
وسعت كل شيء) والثانى للكمال المعنوى الموعود لخلاص عباده فى الآخرة ويشير إليه
قوله تعالى : (وكان بالمؤمنين رحيماً) فالأول أشمل باعتبار إيصال الفيض والثانى أعم لإطلاقاً
لإطلاقه على العبد أيضاً دون الأول وأما رحمن الإمامة لمسيبة فن تعنتات الكفرة هـ وههنا
لطيفة وهى أن مراتب طلاب الحق جل وعلا ثلاث أذناها صرف الهمة إلى فيضان اللطائف
الكيمالية عليهم فى دار السلام وأوسطها مطالعة سر الكمال المعنوى فى عين الكيالات
الصورية واستشراق أنوار الكمال بتريق حجب الصور من غير انتظار الآخرة وأعلاهها
اندكاك طور أنانيتهم وتلاشى ذراته فى محيط أنوار الذات المستجمعة للصفات والاسم
الأول أعنى (الله) يناسب الرتبة العليا (والرحمن) الوسطى (والرحيم) السفلى ومن
هذا صنع سر فى ترتيب الأسماء . وبقى المباحث المتعلقة بالسئلة مشهور فلا نذكره .

قوله (تقدس) أى تنزه (من تمجد) أى شرف ذاته وجمل أفعاله وجزل نواله إذ
المجيد من هو موصوف بها (بالعظمة) أى من هو متلبس بصفة العظمة ومعنى كونه تعالى
عظيماً تعالى كنه حقيقته عن إحاطة العقول فهو العظيم المطلق الأعلى عند البصائر والأوسط
ما يتمسر عليها الاحاطة به وإن لم يتعلمه والأدنى ما له وقع عندها مع عدم التصبر وهى فى الأصل

غالباً بيننا الكتاب الذي هي فيه ثم الباب وإن لم أظفر بها في كلامه عزوتها إلى ناقلها عنه (الرابع) ذكر فائدة القاعدة من فروع مذهبنا في المسائل المحتاجة إلى ذلك (الخامس) التنبيه على المواضع التي خالف المصنف فيها كلام الإمام ^(١) أو كلام الأئمة أو كلام ابن الحاجب فإن كل واحد من هؤلاء قد صار عمدة التصحيح يأخذ به آخذون فإن اضطراب كلام

تطلق على الأجسام يقال هذا الجسم أعظم من ذلك إذا كان أكبر في المقدار وإن لم يكن يملأ العين فهذا أدنى مراتبها عند الأبصار والأوسط ما يملؤها ويكون عندها بمكان من الجسامة والأعلى المطلق مالا يحيط البصر بأطرافه كالأرض والسماء (والجلال) أى نعوت الجلال وهي الغنى والملوك والتقدس والعلم والقدرة وغيرها من الصفات فهي تشمل الثبوتية والسلبية وهذا رأى حجة الإسلام رحمه الله وأكثر المتكلمين خصوصاً بالسلوب وسمو الثبوتات صفات الأكرام وبهذا فسروا قوله تعالى ذو الجلال والإكرام (وتنزه من تفرد) أى توحيد (بالقدم) الذاتي وهو غناه في الوجود والصفات عما وراءه أو الزماني بمعنى عدم المسبوقية بالعدم والمراد بتوحيده به ألا يكون لغيره فلا ترد الصفات لأنها لا غيره ولا عينه عند مشايخنا ولا المفارقات ونحوها مما ادعت الفلاسفة قدمه الزماني لعدم تمام أدلة ثبوته ولا يجوز أن يراد الإضافي وهو كون ما مضى من وجود شيء أكثر مما مضى من وجود الآخر لعدم اختصاصه تعالى مع أنه لا بد من التحل في صحة اتصاف وجود بالماضي (والكمال) هو هنا عبارة عما حصل له دفعه اقتضاء ذاته من جميع ما أمكن اتصافه به من الصفات ولا شك في تفرد به بخلاف مطلق الكمال أو لكل على قدر قابليته كمال كما قيل :

ألم يعلم بأن لكل نفس على قدر استطاعتها كمالاً

ويجوز أن يراد المطلق إذ كل كمال مستفاد من كماله فكأن الكمال له لا لغيره وهذا كما يقال لا وجود إلا لله أو لأن ما لغيره من الكمال مشوب بالنقص. إن فكأنه ليس بكامل قوله (عن مناسبة الأشباه والأمثال) متعلق بتنزه أو تقديس على اختلاف النحاء في التنازع والثاني مرجوح لاستلزامه الحذف مع أن المختار الاختصار إذ لا مانع من الاختصار قبل الذكر كما في قوله :

باتت وبات بها بوحش أصمت

بخلاف ما إذا عمل الأول وهو ^(٢) الثاني والأشياء جمع شبه بمعنى المشابه كالجنس بمعنى

(١) هو الفخر الرازي في المحصول .

(٢) لعل صوابها وأضر في الثاني .

تأخذ هؤلاء نهبت عليه أيضاً (السادس) ما ذكره الامام وابن الحاجب من الفروع للأصولية وأهمله المصنف فأذكره مجرداً عن الدليل غالباً (السابع) التنبيه على كثير مما وقع فيه الشارحون من القرارات التي ليست مطابقة وقد كنت قصدت التصريح بكل ما ذكره منها فرأيت الاشتغال به يطول لكثرتي حتى رأيت في بعض شروحه المشهورة ثلاثة مواضع يلي بعضها بعضاً فذلك أضريت على كثير منها فلم أذكره البتة اكتفاء بتقرير الصواب وأشرت إلى كثير منها إشارة لطيفة وصرحت بمواضع كثيرة منها (الثامن) التنبيه على

المجانس وهو المتحد مع آخر في الكيف والأمثال جمع مثل بمعنى المماثل وهو المتحد مع آخر في النوع أو ما يمد منه أى يصلح لما يصلح له وأراد بالمناسبة هنا ما يعم المشابهة والمماثلة فالمعنى تنزه هو تعالى عن مشابة الأشياء ومماثلة الأمثال وهذا أبلغ من نفي نفس الشيء والمثل لأنه يفيد ذا بطريق الكتابة كقوله تعالى ليس كمثل شيء يعنى لو كان له شبه ومثل لكان له مشابهيتهما والتالى متنف فكذا المقدم أما تنزهه عن المماثلة فظاهر وأما عن المشابهة فلأن صفاته ليست من جملة الكيفيات والممكنات فلا تحقق المشاركة في الكيف قال حجة الإسلام رحمه الله هو المنزه عن كل وصف يظنه أكثر الخلق كالألوهية لأنهم أثبتوا لله تعالى صفات هي كالات أنفسهم وأضدادها تقايس كالعلم والقدرة ونحوهما والله تعالى منزّه عن الانصاف بكالم كما أنه منزّه عن تقايسهم ولولا ورود الرخصة باطلاقها لم يجز إطلاق أكثرها عليه تعالى كأنه أراد أن المعنى منها في حقه غير ما هو ثابت للعباد إلا أنه لما لم يكن عندهم أقرب شيء إلى ذلك سوى هذه الصفات أطلقت عليه تعالى وأريد ما هو ثابت له تقريباً إلى أهمهم ليتروا بالتدرج إلى ذروة الحقيقة كما إذا أريد أن تتلقف اليعناء لفظ بسم الله مثلاً يلتقونها صغيراً بقرب منه حتى يتمكن بالتدرج إلى تلفظ ذلك ويقرب من ذلك ما صرح به الكامل المحقق عين القضاة الحمداوى قدس سره في بعض تصانيفه من أن مثل لفظ العلم والقدرة المطلق على صفة قائمة بذاته تعالى وعلى ما يقوم بذات العبد يشبه أن يكون من المشترك اللفظي هذا ولكنه مما يخالف رأى أكثر متكلمي أهل السنة حيث فسروا العلم والقدرة وغيرهما من الصفات بما يصدق على المالحاف والمخوف^(١) (ومصادمة) أى وتنزه عن حلاصة (الحدوث) وأصل المصادمة ملاقة الجسمين بصفة نحو المقارعة والحدوث هنا يجوز حمله على الذاتى والزمانى والاضافى والاحسن حمله على الأول ليلزم من نفيه نفي الآخرين لأنه أعم وهو تعالى منزّه عن جميع أنواع الحدوث (والزوال) أى القضاء (مقدر الأرزاق) أى بالواو في بعض النسخ عطفاً على الفاعل أى الموصل والصلة أى وتنزه مقدر أو على الصلة بخود البتة والتقرير وتنزه من هو مقدر الأرزاق والأظهر عدم الواو على ما يقتضيه الشوق^(٢) هكذا بالأصل وبالظاهر على ما للخالق والمخلوق .

هوائه أخرى مستحسنة كنعقول غريبة وأبحاث نافعة وقواعد مهمة إلى غير ذلك مما سترافه إن شاء الله تعالى . وأعلم أن المصنف رحمه الله أخذ كتابه من الحاصل للفاضل تاج الدين الارموى والحاصل أخذه مصنفه من المحصول للامام غفر الدين والمحصل استبداده من كتابين . لا يكاد يخرج عنهما غالباً أحدهما المستصفي لحجة الاسلام النزالى والثاني المعتمد لأبي الحسين

ليكون بدلاً أو خبر مبتداً مجزوف أو منصوباً على المدح بتقدير أعنى والرزق ما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله حلالاً كان أو حراماً وهذا أولى مما قيل هو ما يتغذى به الحيوان . لخلوه عن معنى الاضافة إليه تعالى مع أنه معتبر في مفهومه والمعتزلة عرفوه تارة بأنه إسم لمملوك يأكله المالك وتارة بأنه ما لا يمنع من الاتضاع به ولذا لم يجعلوا الحرام رزقاً وجوزوا أكل الإنسان رزق غيره . قال حجة الإسلام رحمه الله الرزق اقسام مضمون وهو الغذاء وما به قوام البنية دون غيره وإليه الإشارة بقوله تعالى : « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها » ومقسوم وهو ما قسمه في اللوح المحفوظ مما يأكله ويشربه ويلبسه كل واحد بمقدار مقدور ووقت موقت قال النبي عليه السلام الرزق مقسوم مفروغ ليس تقوى تقي برأئده ولا فجور فاجر بناقصه . ومملوك وهو ما يملكه كل أحد من الاموال على حسب ما قدره الله وإليه الإشارة بقوله تعالى : « وأنفقوا مما رزقناكم » وموعود وهو ما وعد الله للعبد بشرط التقوى حلالاً من غير كد . قال الله تعالى : « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب » ووجوب التوكل إنما هو بازاء المضمون فقط وعلى هذا يكون الرزق ما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان مما يتفنع به من الاموال ونحوها . غذاء كان أو غيره ملكاً كان أو غير ملك حلالاً كان أو حراماً (والآجال) جمع أجل وهو الزمان ثم غلب على الزمان المقدر لموت الحيوان وهو واحد لكل شخص حتى المقتول وساعدنا فيه الجبائي وكذا أبو الهذيل إلا أنه قال لو لم يقتل لمسات في وقت قتله بلا قتل وقال مشايخنا لو لم يقتل لمات والمراد نفي إمكان نيابة الموت بلا قتل عنه لتعلق مشيئة الله بالقتل وعنوا به الإمكان الوقوع وعند عامة المعتزلة إنه مقطوع عليه الأجل وهو يحتمل الوجهين أحدهما وهو الظاهر أن أجله الموت الذي لولا قاطع القتل لعاش إليه . والثاني وهو المفهوم من كلام الكفاية والتمهيد أن له أجلين القتل والموت الذي كان يعيش اليه لولا القتل وظاهر كلام الفتازاني وهو الموافق لما في الهداية أن الآخر مذهب الكعبي . لا العامة وعند الفلاسفة الأجل طبعي وهو وقت موت الحيوان بانطفاء حرارته وتحلل رطوبته الغريزيتين واختراعى وهو وقت الموت بحسب العوارض من الامراض والآفات ومعنى التقدير تحديده تعالى كل شيء بحده الذي يوجد معه من حسن وقبح وضر ونفع وملا

البصرى حتى رأيت ينقل منهما الصفحة أو قريباً منها بلفظها وسيد على ما قيل إنه كان يحفظهما فاعتمدت في شرحي لهذا الكتاب مراجعة هذه الأصول طلباً لأدراك وجه الصواب في المنقول منه والمنقول وحرصاً على إيراد ما فيه على وفق مراد قائله فانه ربما خفي المقصود أو تبادل غير فيتنوع

كون من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب ومدح وذم إلى غير ذلك ومعنى قضائه أحكامه المفعولات وقيل قضاؤه تعالى هو علمه في الأزل بوقوع ما يقع ولا وقوع مالا يقع على الجملة وقدره علمه بالكائنات كما تكون في أنفسها مع ترتيبها في التحقيق كما يقدر المهندس صورة البناء مع ترتيب أجزائه قبل وجوده والتدبير يقاربه ولعل هذا هو المراد بقوله (ومدر الكائنات في أزل الآزال) فان قلت ما معنى أزل الآزال قلنا يجوز أن يراد: النعم الذي في أزل الأزل التقدم على ما ذكر في الصحاح فأزل الآزال على هذا قدم التدمات بمعنى أكملها كقولهم طلحة الطلحات وأبد الآباد يعني أنه مدبر الكائنات مع كونه غير محتاج إلى الغير من موجد ومعين ويحتمل أن يراد به التقدم الزماني الذي تفردت به ذاته وصفاته وبالأزال التدمات الاضافية التي تكون للأشياء القديمة العهد المارة عليها القرون والأعصار والاضافة للملازمة التقدم والتأخر وعند الصوفية أزل الآزال عبارة عن تقدم الحضرة الأحدية التي هي عبارة عن الحقيقة الحقة الواحدة مع اعتبار التعيين الأول على الحضرة الواحدة المأخوذ منها جميع الصفات الذاتية الكالية الإلهية ولهذا قالوا الأحدية في الذات والواحدة في الصفات فلكل من صفات الكمال أزل وللجميع آزاله وللذات تقدم عليها بالذات فلها أزل الآزال (عالم الغيب والشهادة) أي جميع المفعولات المنفية عن الحواس والمشاهدات المدركة بالحس والأولى تسمى بالغيب والممكنات والأمر والثانية بالشهادة والملك والخلق والها الإشارة بقوله تعالى: «ألا له الخلق والأمر» ويقول: «تبارك الذي بيده الملك» وقوله: «فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء» ويقول: «عالم الغيب والشهادة» (الكبير المتعال) أي العظيم الشأن الذي كل شيء دونه المستعمل على كل شيء بقدرته أو الذي كبر عن صفات المخلوقين وتعالى عنها كذا في الكشف وقال حجة الإسلام رحمه الله الكبير ذو الكبرياء وهو كمال الذات والوجود بدوامه أزل وأبداً والمتعالى أبلغ من العلى الذي هو مبالغته العالى فعناء أنه الذي لا رتبة فوق رتبته إذ تنهى إليه مراتب الموجودات في السببية والشرف فله الفوقية المطلقة أو كل ما سواه لا يكون عليها إلا بالاضافة ثم لم يجد الله بصفات الكمال وقده عن شوائب الحوادث والزوال وبين أن الأزاق والآجال معلقة بتقديره وإن تحقق الكائنات منوط بتدبيره وإن علمه محيط بالكل تعلق بالبال بأنه موصوف بصفات الجمال مولى النعم على الكمال مستحق الحمد

بمراجعة أصل من هذه الأصول المذكورة ولم أترك جهداً في تقييده وتحريره فائق بحمد الله سرعت فيه
 تخلياً من الموانع والعوائق منقطعاً عن القواطع والعلاقات فصار هذا الشرح عمدة الفن عموماً وعمدة
 والجلال فناسب المقام أن يؤتى فيه بالحمد الذي هو الثناء باللسان على قصد الإجلال على
 الجليل ، من نعمة وغيرها فلذا قال (نحمده على فضله) أى نواله وعلائه (المترادف)
 المتعاقب (المتوالى) أى المتوالى حذفت الياء اكتفاء بالكسرة كما في المتعال وبالشكر الذى
 هو الفعل المشعر بالجلال المنعم لانعامه باللسان كان أو بالجنان أو الأركان ولذا قال
 (ونشكره على ما عنا) أى شملنا (من الإنعام) بيان لما هو إيصال النعمة (والافضال)
 أى الجمالة وإيتاء الفضل ثم بين الحمد والشكر على ما ذكرنا عموم من وجه لصدقهما على
 الثناء باللسان للإحسان وصدق الحمد فقط على الثناء لغير الإنعام وبالعكس على عمل الأركان
 بالإحسان ويحمل قوله عليه السلام ماشكركم الله عبد لم يحمد . على نفي كمال الشكر
 لا أصله لعدم استلزام نفي الأعم من وجه نفي الأخص وما ذكرنا تفسير الأدباء وإليه ميل
 الرغزنى فى الكشف وأما التحقيق فهو أن الحمد فعل يشعر بالجلال المأمور لكونه منما
 سواء كان اعتقاداً أو تصانفاً صفات الكمال وزاياته عن نقصان أو ذكراً لسانياً دالاً عليه
 أو عملاً بالجوارح دالاً على ذلك والشكر صرف العبد لجميع ما أنعم الله عليه من الحواس
 الظاهرة وغيرها إلى ما خلق وأعطاه لاجله كصرف الذهن إلى فهم حقائق آياته والنظر
 إلى مشاهدة مصنوعاته والسمع إلى تلقى إنذاراته وما ينشأ عن مرضاته وعلى هذا فالحمد أعم
 مطلقاً لعدم اختصاصه بما يصل إلى فاعله بخلاف الشكر ثم لما حمد الله تعالى على النعم
 وكان أجلها الإيمان وكان ذلك فى الأكثر بتوسط النبي عليه السلام جعل الدعاء له تلو الثناء
 على الله تعالى فقال (ونصلى على محمد الهادى) أى الدال على طريق يوصل إلى الاهتداء
 (إلى نور الإيمان من ظلمات الكفر والضلال) والإيمان تصديق الذى بجميع ما علم
 بالضرورة بحجته به والكفر إنكار شئ من ذلك والضلال فقدان ما يوصل إلى المطلوب
 وفى مبدأ الكلام ملاحظة إلى قوله تعالى « وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم » وأما قوله :
 « إنك لتهدى من أحببت » فالمراد نفي خلق الاهتداء فى العبد والهداية حقيقة فيه عند
 مشايخنا بحاز فيها سواء وقوله نور الإيمان وظلمات الكفر كلاهما من التشبيه المؤكد على
 طريقة لجين النساء أى ماء كاللجين وتوحيد الأول وجمع الثانى إشارة إلى وحدة حقيقة
 الإيمان وإن تعدد أفرادها واختلاف أنواع الكفر كالاشراك بالله ونفى الصانع وإنكار
 النبوة وإن كان الكل ملة واحدة حكماً ويجوز أن يكونا من الاستعارة بالكناية بأن
 شبه الإيمان بماله إشراق واستنارة بقرينة إثبات النور له والكفر بماله لإظلام واسوداد

في معرفة مذهب الشافعي فيه خصوصاً وعمدة في شرح هذا الكتاب وسعت سعي في إيضاح معانيه وبذلت وسعي في تسهيله لمطالعيه بحيث لا يتعذر فهمه على المبتدئ ولا يبطئه إدراكه على المنتهى وسميته

والقرينة إثبات الظلمات له بالشبهات استعارتان بالكناية والاثباتان تخيلتان أو بأن يراد بالايان والكفر ما ذكرناه ادعاء فيكون كل منهما استعارة مكنياً عنها والتخيلتان لفظا النور والظلمات المستعملان في النور والظلمات الوهميين مع كونهما موضوعين لهما محققين وهذا يوافق مذهب السكاكي والأول مذهب غيره ثم لما دعا النبي عليه السلام التسبب للاهتمام إلى الايمان والاسلام دعا لمن عاونه في تنفيذه أحكامها وتبليغ أركانها فقال : (وعلى آله) أصل أهل النجى أهيل وقيل أويل وذكره في الصحاح في فصل الألف مع الواو يؤيد هذا وسمع الكسائي بعض الفصحاء يقول أهل وأهيل وأول وأويل ثم خص بالأشراف وقيل آل فرعون لأنه بزى بزى الأشراف وآله عليه السلام من جهة الذنب أولاد علي وعباس وجعفر وعميل وحارث بن عبد المطلب ومن جهة الدين كل مؤمن أو كل مؤمن تقي على اختلاف الروايتين (ومحبته) جمع صاحب وهو يجمع على الصاحب والأصاحب والصحاب والصحابة والصحة والصحات ثم يجمع الأصحاب على الأصاحب ثم يخفف إلى أصاحب (خير محب وآل) بحسب كالمهم في الدين منزلة بصحته عليه السلام ومبايعته (وبعد ، فإن أول ما بهم به) أى يقصد إليه (المهم) جمع مهمة كالتعم في قبة ومعناها التقصد إلى كون الشيء أولاً ذكرته وهى من جهة اللغة أعم من أن يكون أما الشريف أو الخسيس يقال مهمة عالية ومهمة سائلة فلذا وصفها بقوله (العوالى) ثم غلب على قصد حيازة المراتب العلية عرفاً واستعمالاً وإستادها إلى المهم مجاز على طريق جد جده (وتصرف فيه الأيام والليالي ، تعلم المعلم) جمع معلم وهو موضع العلم ويقال الأثر يستدل به على الطريق والمراد بالمعلم (الدينية) أى المنسوبة إلى الدين الذى هو وضع إلهى يسوق ذوى النهى باختيارهم المحمود إلى الخيرات يالذات الأصول التى يوقف بها على الأحكام من نحو الجواز والفساد والحل والحرمة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد بتعلمها تعرفها وتعرف أحوالها من حيث استنباط الأحكام الشرعية منها وهو بعينه علم الأصول وسيجيء تحقيقه وبحوز أن يراد بالمعلم العلل الذى يستدل بها القائلون والمتأولون فى التصوص على ثبوت الحكم فى المقيس وبحوز أن يراد بها الأسباب الشرعية نحو دلوك الشمس وملك النصاب وشهود النهر وشرف المكان للصلاة والزكاة والصوم والحج والوجه هنا هو الأول فإن قلت ما ذكر مشعر بأولوية علم الأصول على علم الكلام المشتمل على معرفة البارى وصفاته وصدق المبلغ وذلاله معجزاته ونحو ذلك الموقوف عليها معرفة أحوال الأدلة الكلية من حيث توصل إلى الأحكام الشرعية

هـ (نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول) والله أسأل أن ينفع به مؤلفه وكتابه وقارائه والناظر فيه وجميع الملمين به وكرمه آمين .

مع أنه ليس كذلك فلما أراد أولى علوم الشرائع والأحكام بدلالة المقام مع جواز كونه ادعائياً أو تقول يدفع ذلك عطفه مايشمله وغيره عليه حيث قال : (والكشف عن حقائق الملة الخنيفة) أى المنسوبة إلى الخنيفة وهو المائل عن كل باطل إلى الحق لأنه يشير إلى تحقيق النواعد الكلامية كما يتمير إلى تحليل المعاهد الأصولية فلا تفضيل للأصول على الكلام وإفراد الأصول بالتصريح والتقديم لكون الكلام فيه هـ والكشف عن حقائق الملة العلم بها على اليقين لا التخمين وتقليد الحقائق بالأسباب المحمية بالاستئثار أو ذكرها وإرادة هذه الأشياء ادعاء استعارة بالكناية وإضافة الكشف إليها أو استعماله في الكشف الموهوم تخيلية (والنوص في تيار) أى موج (بحار مشكلاته) الضمير للكشف أو التعلم أو الحقائق أو المسئلة على تأويل المذكور وأراد بالنوص إمعان النظر وإعمال الروية وإتباع النفس في تحقيق دقائقه وحل مشكلاته (والفحص) أى التفحص (عن أستاذ أمرار معضلاته) ولا يخفى ما في القرينة من الاستعارة بالكناية والتخيلية كذا قال المتن في النسخة التي عندي والأنسب كونه لفظ الفحص مكان الكشف هناك وبالعكس هنا بإضافة الكشف إلى الأستار (وإن كتابنا هذا) صفة الكتاب (منهاج الوصول) أى طريق واسع للوصول (إلى علم الأصول) وقد سبق الإشارة إلى تعريفه وسيجىء تحقيقه والمحتاج خبر أن وقوله : (الجامع بين المعقول والمنروع) خبر بعد خبر وأراد بجامعيتهما أنه مع اشتماله على البحث على أحوال الأدلة الشرعية محتو على رعاية الوجوه والنرائط المذكورة وعلى الميراث والنظر في تركيب الأدلة والتعريفات وإيراد النصوص والمعارضات ونحو ذلك قوله : (والمتوسط بين الأصول والفروع) خبر آخر لأن وأراد بالفروع التواعد المبينة فيه وبالأصول أدلتها أو بالفروع الأحكام المفصلة في الفقه وبالأصول الأدلة الكلية فالمعنى على هذا أنه مشتمل على المسائل الفقهية كاشتهاله على مباحث الأدلة الكلية إلا أن ذكر الأولى على سبيل التبعية كالتمثيل والتفريع لأنها من مسائل هذا الفن (وهو) أى الكتاب (وإن صغر حجمه) الحجم سد فم الشيء تارة وفتحه أخرى والمراد صغر على الحجم أى هذا الكتاب مع أنه مختصر (كثر علمه ، وكثرت فوائده ، وجلت) أى عظمت (عرائده) أى منافعه العائدة إلى الطالب (جمعه رجاء أن يكون سبباً لرشاد المستفيدين) أى صلاحهم يقال فلان ذو رشد وورشاد أى ذو صلاح في الدين والعقل والمال (ونجاشي) أى ويكون سبباً لنجاشي (يوم الدين) أى يوم الجزاء ومنه قولهم كما تدين تدان أى كما تفعل تجازى وييت الحامسة .

قال : (أصولُ الفقه معرفةُ دلائلِ الفقه إجمالاً)

ولم يبق سوى العدوا ن دنام كا دانوا

(والله تعالى حقيق) أى جدير (بتحقيق رجاء الرايين) أى بتحصيل ما موهم اعلم أنه لما كان علم الأصول بل كل علم عبارة عن مسائل كثيرة تضبطها جهة وحدة باعتبارها يعد عليها واحداً مدوناً ولم يكن بد لطالب مثل تلك الكثرة أن يرفها بتلك الجهة لسلا يشتغل عما يعنيه إلى مالا يعنيه وجهة الوحدة الضابطة تعريفه المميز له عند الطالب أو موضوعه الممتاز هوته في نفسه عن سائر العلوم وكان المقام مقام تشوف الطالب إلى التعريف ليمتاز العلم عنده فيشرع فيه على بصيرة عرفه بقوله : (أصول الفقه) ثم أصول الفقه جعل لقباً لهذا الفن بعد نقله عن مركب إضافي وفيه إشعار بابتناء الفقه في الدين عليه فان اللقب علم يشعر بمدح أو ذم فله اعتباران ولكل اعتبار تعريف فالفرق أن دلالة الأجزاء على المعاني الوضعية في اللقب غير منظورة وإنما بلغت فيه إلى الاستعمال الطارىء وفي الإضافة بالعكس ولم يتعرض له المصنف بناء على أن المعنى العلمى هو المقصود في الاعلام لا غير وتعرض للقب بقوله : (معرفة دلائل الفقه) أى جميع دلائله إذ انجسح المضاف مستغرق كما سيحى ونخرج العلم ببعض سواء علم البعض الآخر أولاً فان معرفة البعض المقيدة بتعلقها أو لا تعلقها ببعض الآخر شئ مغاير لما متعلقة بالمجموع من حيث هو - والمراد بالدلائل الكتاب والسنة والإجماع والقياس أو هى مع غيرها من الأدلة المختلف فيها كاستصحاب وشرع من قبلنا والمصالح والمرسلة ونبي المدارك في الأحكام العدمية وغيرها والدليل هو الذى يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى قطعياً كان أو ظنياً وقوله : (إجمالاً) الظاهر أنه يشير إلى أن معرفة الأدلة التفصيلية الجزئية للسائل المفصلة الفقهية ليست من الفن قال الجار بردى معناه أنه لا يشترط أن يستحضر الأدلة بل لو كان بحيث يتمكن من الرجوع إليها متى شاء لكفى وهو ضعيف إذ الاطلاق كاف في ذلك وأيضاً لا يبق في التعريف ما يخرج معرفة الأدلة التفصيلية وقال الفزرى هو احتراز عن الفقه والخلاف إذ الأدلة فيما منصوبة على مسائل جزئية فتكون تفصيلية وفيه بحث إذ الفقه لم يتدرج تحت قوله معرفة دلائل الفقه فيحتاج إلى إخراجهم إليهم إلا أن يقال أراد بالفقه أدلته التفصيلية وكذا الخلاف لأنه عبارة عن العلم باستعمال الأقيسة المؤلفة من المشهورات والمسلمات لمحافظة حكم أو مدافعتة سواء كان من أحكام الفقه أو لا فليس فيه بحث عن الأدلة المثبتة للأحكام الفقهية ولو سلم فلا يخرج بقوله إجمالاً لانهم بما يقولون في الجدل والخلاف المدعى الوجوب في صورة من صور النزاع بالمقتضى أو عدم الوجوب بالمنازع ثم المراد بمعرفة دلائل الفقه معرفتها لا من حيث هى هى إذهى من هذه الحيثية الموضوع

وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد) أقول اعلم أنه لا يمكن الخوض في علم من العلوم إلا بعد تصور ذلك العلم والتصور مستفاد من التعريفات فلذلك قدم المصنف تعريف أصول الفقه على الكلام في مباحثه ولا شك أن أصول الفقه لفظ مركب من مضاف ومضاف إليه فقتل عن معناه الاضافي وهو الأدلة المنسوبة إلى الفقه وجعل لقباً أى علماً على الفن الخاص من غير نظر إلى الأجزاء والفرق بين اللقي والاضافي من وجهين (أحدهما) أن اللقي هو العلم كما سيأتى والاضافي موصل إلى العلم (الثاني) أن اللقي لا بد فيه من ثلاثة أشياء معرفة الدلائل وكيفية الاستفادة وحال المستفيد وأما الإضافي فهو الدلائل خاصة ولفظ أصول الفقه مركب على المعنى الاضافي دون اللقي لأن جزءه لا يدل على جزء معناه فإذا قرر ما قلناه وعلت أن أصول الفقه في الأصل مركب فاعلم أن معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته فكان ينبغي له أن يذكر تعريف الأصل وتعريف الفقه قبل تعريف أصول الفقه كما فعل الإمام في المحصول والآمدى في الأحكام وغيرهما مستدلين بما ذكرته من توقف معرفة المركب على معرفة المفردات فلنذكر أول تعريفهما ثم نعود إلى شرح كلامه فقول الأصل له معنيان معنى في اللغة ومعنى في الاصطلاح فأما معناه اللغوي فاختلوا فيه على عبارات (أحدها) ما يبنى عليه غيره قاله أبو الحسين البصري في شرح العمدة (ثانيها) المحتاج إليه قاله الامام في المحصول والمستخب وتبعه صاحب التحصيل (ثالثها) ما يستند تحقّق الشيء إليه قاله الآمدى في الأحكام ومنتهى السؤل (رابعها) ما منه الشيء قاله صاحب الحاصل (خامسها) منشأ الشيء قال بعضهم وأقرب هذه الحدود هو الأول والأخير . وأما في الاصطلاح فله أربعة معان أحدها الدليل كقولهم أصل هذه المسئلة الكتاب والسنة أى دليلها ومنه أيضاً أصول الفقه أى أدلته (الثاني)

لأمن المسائل بل من حيث إثباتها للأحكام وثبوت الأحكام بها يدل عليه قوله (وكيفية الاستفادة) أى معرفة كيفية استخراج الأحكام من أدلتها إذ يفهم أن المراد أن الأصول معرفة الدلائل من حيث إفادتها للأحكام ومعرفة كيفية استفادتها منها والمراد بالمستفيد في قوله (وحال المستفيد) أى من يستفيد الأحكام أعم من المجتهد والعالمى بدليل اشتغال الكتاب السابع من هذا الكتاب المعقود لبيان حال المستفيد على مباحث الاجتهاد والافتاء والاستفتاء مع أن الآخرين ليسا من الأحوال المختصة بالمجتهد وعلم بما ذكرنا أن موضوع الفن الأدلة المذكورة والمجتهد والمقلد إذ الأصول يبحث عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام مثل كون الأمر للوجوب والنهي للحرمة إلى غير ذلك وكون بعضها راجحة على البعض وعن أحوال المجتهدين والمقلدين من الاجتهاد والاصابة والاختفاء والافتاء والاستفتاء

الرجحان كقولهم الأصل في الكلام الحقيقة أى الراجح عند السامع هو الحقيقة لا الجواز (الثالث) القاعدة المستمرة كقولهم إباحة الميتة للضطر على خلاف الأصل (الرابع) الصورة المقيس عليها على اختلاف مذكور في القياس في تفسير الأصل هـ وأما الفقه فله أيضاً معنيان لغوي واصطلاحي فالاصطلاحى سياتى في كلام المصنف هـ وأما الغوى فقاله الإمام فى المحصول والمختب هو فهم غرض المتكلم من كلامه وقال الشيخ أبو إسحق فى شرح اللمع هو فهم الأشياء الدقيقة فلا يقال فقته أن السماء فوقنا هـ وقال الآمدى هو الفهم وهذا هو الصواب فقد قال الجوهرى الفقه الفهم تقول فقته كلامك بكسر التاف أفقه بفنحها فى المضارع أى فهمت أفهم قال الله تعالى « فإلهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً » هـ وقال تعالى : « ما نفقه كثيراً بما تقول » وقال تعالى : « ولكن لا تفقهون تسليمهم » هـ إذا علمت ذلك فلنرجع إلى شرح كلام المصنف فقول قوله معرفة كالجنس دخل فيه أصول الفقه وغيره والفرق بينه وبين العلم من وجهين (أحدهما) أن العلم يتعلق بالنسب أى وضع لصفة شىء آخر ولهذا تعدى إلى مفعولين بخلاف عرف فانها وضعت للفردات تقول عرفت زيداً (الثانى) أن العلم يستدعى سبق جهل بخلاف المعرفة ولهذا لا يقال لله تعالى عارف ويقال له عالم وقد نص جماعة من الأصوليين أيضاً ومنهم الآمدى فى أبحاث الأفكار على نحوه فقالوا إن المعرفة لا تطلق على العلم القديم قوله (دلائل الفقه) هو جمع مضاف وهو يفيد العموم فيعم الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها وحينئذ فيحتز به عن ثلاثة أشياء أحدها معرفة غير الأدلة كمعرفة الفقه ونحوه (الثانى) معرفة أدلة غير الفقه كأدلة النحو والكلام (الثالث) معرفة بعض أدلة الفقه كالباب الواحد من أصول الفقه فانه جزء من أصول الفقه ولا يسمى أصول الفقه ولا يسمى الواحد من أصول الفقه به أصولياً لأن بعض الشىء لا يكون نفس الشىء هـ والمراد بمعرفة الأدلة أن يعرف أن الكتاب والسنة والاجماع والقياس أدلة يحتاج بها وأن الأمر مشللاً للوجوب وليس

والله أشار الجاررى وفيه بحث لجواز أن يكون التعرض لمبحث الاستفتاء والتقليد لكونه فى مقابلة الاجتهاد لا من جهة أنه من مسائل الفن فلا يلزم أن يكون المقلد من الموضوع والظاهر أن الموضوع إذا لم يجعل الأحكام من الأدلة السمعية من حيث إثبات الأحكام والبحث عن حال المستفيد قيد لأحوال الأدلة راجع إليها بأن يقال مثلاً أن الإثبات يكون بالاجتهاد بعد ترجيح عند التعارض فلا يكون من الموضوع قال الفزرى فى التعريف إذ التعريف هنا للبدون الاصطلاحى وهو ليس مجرد معرفة الأدلة والكيفيتين وإلا لطلق اسم الأصول على الصحاحى وليس كذلك كما يطلق النحوى على البدوى الفصيح بل التعريف الصحيح أنه علم يعلم منه أدلة الفقه والكيفيتان ونفى بقوله علم العلم بأصول وقواعد

المراد حفظ الأدلة ولا غيره من المعاني فافهمه . واعلم أن التعبير بالأدلة مخرج لكثير من أصول الفقه كالعمومات وأخبار الآحاد والقياس والاستصحاب وغير ذلك فإن الأصوليين وإن سلبوا العمل بها فليست عندهم أدلة للفقه بل أمارات له فإن الدليل عندهم لا يتعلق إلا على المقطوع به ولهذا قال في المحصول أصول الفقه مجموع طرق الفقه ثم قال وقولنا طرق الفقه يتناول الأدلة والامارات (قوله إجمالا) أشار به إلى أن المعتبر في حق الأصول إنما هو معرفة الأدلة من حيث الإجمال ككون الإجماع حجة وكون الأمر للوجوب كما بيناه حوفي الحاصل أنه احتراز عن علم الفقه وعلم الخلاف لأن الفقيه يبحث عن الدلائل من جهة دلالتها على المسئلة المعينة والمناظر أن ينصب كل منهما الدليل على مسألة معينة وفيما قاله نظر ولم يصرح في المحصول بالاحتراز عنه فإن قيل إن إجمالا في كلام المصنف لا يجوز أن يكون مفعولا لأن عرف لا يتعدى إلا إلى واحد وقد جرب بالاضافة ولا تمييزاً متولاً من المضاف ويكون أصله معرفة لإجمال أدلة الفقه لفساد المعنى ولا حالا من المعرفة أو من الدلائل لأنها مؤثتان وإجمال مذكر ولا نعتاً لمصدر محذوف أى معرفة لإجمالية لتذكيره أيضاً فالجواب أنه يجوز أن يكون في الأصل مجروراً بالاضافة إلى معرفة تقديره معرفة دلائل الفقه معرفة لإجمال أى لا معرفة تفصيل لمحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فاتصّب كقوله تعالى « واسأل الترية » أى أهل القرية ويجوز أن يكون نعتاً لمصدر مذكر محذوف تقديره عرفاناً إجمالياً قال الجوهرى تقول عرفت معرفة وعرفاناً هـ وعلى هذين الإعرابين يكون الإجمال راجعاً إلى المعرفة هـ وأما عوده إلى الدلائل فهو وإن كان صحيحاً من

معلومة هي التصديقات الكلية وقوله يعلم إلى آخره أنه يعرف بالتوصل بتلك القواعد الكلية كيفية استنباط الأحكام الجزئية الفقهية من أدلتها التفصيلية ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد بمعرفة الأدلة والكيفيتين في تعريف المصنف التصديق بكون الأدلة الكلية الاجمالية المشار إليها بقوله إجمالا مثبتة للأحكام عند المجتهد مع معرفة كيفية الإثبات كقولنا الأمر يفيد الوجوب والنهي الحرمة والقياس المستبط يوجب الحكم لظهور أن ليس المراد مجرد تصور الأدلة والكيفيتين ففهمات هذه القضايا حينئذ راجعة إلى إثبات الأدلة للأحكام وهو المراد بمعرفة الأدلة أى من حيث إثباتها للأحكام ومعرفة أحوال الأدلة من النسخ والمعارضه والترجيح وغير ذلك وأنواع الحكم وإن أى نوع من الأحكام يثبت بأى نوع من الأدلة والمباحث المتعلقة بالمحكوم به ككونه عبادة أو عتوبة أو بالمحكوم عليه من الأهلية والعوارض حطها كلها راجعة إلى معرفة كيفية استفادة الأحكام من الأدلة ولا شك أن مجموع المعرفتين في قوة العلم بالقواعد التي هي مثل قولنا كل ما هو مأثور الشارع واجب وقولنا

جهة المعنى لكن هذا الاعراب لايساعده ويجوز أن يكون حالاً واغتر فيه التذكير
لكونه مصدراً وفي بعض الشروح أن أجمالاً منصوب على المصدر أو على التمييز وهو خطأ
لما قلناه قوله : (كيفية الاستفادة منها) هو مجرور بالطف على دلائل أى معرفة دلائل
الفقه ومعرفة كيفية الاستفادة الفقه من تلك الدلائل أى استنباط الأحكام الشرعية منها وذلك
يرجع إلى معرفة شرائط الاستدلال كتقديم النص على الظاهر والمتواتر على الأحاد ونحوه
كما سيأتى فى كتاب التعادل والرجيح فلا بد من معرفة تعارض الأدلة ومعرفة الأسباب التى
يترجح بها بعض الأدلة على بعض وإنما جعل ذلك من أصول الفقه لأن المقصود من معرفة أدلة
الفقه استنباط الأحكام منها ولا يمكن الاستنباط منها إلا بعد معرفة التعارض والرجيح لأن
دلائل الفقه مفيدة للظن غالباً والمظنونات قابلة للتعارض محتاجة إلى الرجيح فصار معرفة ذلك
من أصول الفقه وقوله (وحال المستفيد) هو مجرور أيضاً بالطف على دلائل أى معرفة حال
المستفيد وهو طلب حكم الله تعالى فيدخل فيه المقلد والمجتهد كما قال فى الحاصل لأن المجتهد
يستفيد الأحكام من الأدلة والمقلد يستفيدها من المجتهد وأشار المصنف بذلك إلى شرائط
الاجتهاد وشرائط التقليد التى ذكرها فى الكتاب السابغ وإنما كان معرفة تلك الشروط من
أصول الفقه لأننا بينا أن الأدلة قد تكون ظنية وليس بين الظن ومدلوله ارتباط عقلى لجواز
عدم دلالة عليه فاحتجج إلى رابط وهو الاجتهاد فتلخص أن معرفة كل واحد مما ذكر أصل
من أصول الفقه وبمجموعها ثلاث فذلك أتى بلفظ الجمع فقال أصول الفقه معرفة كذا وكذا
ولم يقل أصل الفقه وهذا الحد ذكره صاحب الحاصل فقلده فيه المصنف وفيه نظر من وجوه
(أحدها) كيف يصح أن يكون أصول الفقه هو معرفة الأدلة مع أن أصول الفقه شيء ثابت
سواء وجد العارف به أم لا ولو كان هو المعرفة بالأدلة لكان يلزم من فقدان العارف بأصول
الفقه فقدان أصول الفقه وليس كذلك ولهذا قال الامام فى المحصول أصول الفقه بمجموع طرق
الفقه ولم يقل معرفة طرق الفقه وذكر نحوه فى المنتخب أيضاً وكذلك صاحب الأحكام
وصاحب التحصيل وخالف ابن الحاجب فجعله العلم أيضاً ، وحاصله أن طائفة جعلوا الأصول هو

كل ما هو منه جرم ونحو قولنا ما دل على إباحة القياس فهو مباح بأن يقيد الأول والآخر
بقولنا أمر أو نهى لم يثبت نسخه ولا معارضة ولا رجحان لنص آخر عليه والى أن لا
لهذا النياس معارض أقوى كالنص ولم يثبت اجتهاد مجتهد أو سبق فيه اجتهاد الآراء وأدى
إليه رأى مجتهد إلى غير ذلك وإلا فلتختم أن يمنع كيسة التضيايا المذكورة وكذا إذا
أبرزت فى صورة الملازمات الكلية نحو كذا كان الشيء مأمور الشارع فهو واجب وقس
على هذا فالأصول حية لا تكون عين العلم الذى هو علم بتوابعه وأصول يتوصل بها إلى

العلم لا المعلوم وطائفة عكست (ثانيها) أن العلم بأصول الفقه ثابت لله تعالى لأنه تعالى عالم بكل شيء ومن ذلك هذا العلم الخاص ولا بد من إدخاله في الحد والإلزام وجود المحدود بدون الحد لكنه لا يمكن دخوله فيه لأنه حده بقوله معرفة دلائل الفقه والمعرفة لا تطلق على الله تعالى لأنها لا تستدعي سبق الجهل كما تقدم (ثالثها) أنه جمع دليلاً على دلائل هنا وفي أوائل القياس حيث قال لعموم الدلائل وفي أول الكتاب الخامس حيث قال في دلائل اختلف فيها وإنما صوابه أدلة قال ابن مالك في شرح الكافية والشافعية لم يأت فعائل جمعاً لاسم جنس على وزن فعيل فيما أعلم لكنه يمتنع القياس جائز في العلم المؤنث كسمائد جمع سعيد اسم امرأة وقد ذكر التحفة لفظين وردا من ذلك ونصوا على أنهما في غاية التسلية وأنه لا يقاس عليهما (رابعها) وهو مبنى على مقدمة من أن كل علم فله موضوع ومساائل فموضوعه هو ما يبحث في ذلك العلم عن الأحوال العارضة له ومساائله هي معرفة تلك الأحوال فموضوع علم الطلب مثلاً هو بدون الإنسان لأنه لا يبحث فيه عن الأمراض اللاحقة له ومساائله هي معرفة تلك الأمراض والعلم بالموضوع ليس داخلاً في حقيقة ذلك العلم كما أوضحناه في بدن الإنسان وموضوع علم الأصول هو أدلة الفقه لأنه يبحث فيها عن العوارض اللاحقة لها من كونها عامة وخاصة وأمرأ ونهياً وهذه الأشياء هي المسائل وإذا كانت الأدلة هي موضوع هذا العلم فلا تكون من ماهيته فإن قيل موضوع هذا العلم هو الأدلة الكلية من حيث دلالتها على الأحكام وأما مسائله فهي معرفة الأدلة باعتبار ما يعرض لها كونها عامة خاصة وغير ذلك وهذا هو الواقع في الحد قلنا لا نسلم بل الأول أيضاً مذكور فانه المراد بقوله دلائل الفقه كما تقدم (خامسها) أن هذا الحد ليس بمنافع لأن تصور دلائل الفقه الخ يصدق عليه أنه معرفة بها أي علم لأن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق ومع ذلك ليس من علم الأصول فإن الأصول هو العلم التصديقي لا التصوري

استنباط الأحكام الجزئية الفقهية من أدلتها التفصيلية عند جعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الأول كقولنا الحج واجب لأنه مأمور الشارع وكل ما هو كذلك فهو واجب أو عند جعلها لزومية كلية متضمنة إليها مقدمة استثنائية عند الاستدلال بالقياس الاستثنائي الذي يستتج منه بوضع مقدمة كقولنا كلما كان الشيء حجاً أو غيره مأمور الشارع فهو واجب لكنه مأمور الشارع فهو واجب وهذا حاصل التعريف الذي ادعى صحته ثم من حصل له هذه القواعد فهو أصولي صحابياً كان أو غيره وعدم إطلاق النحوى على البدوى لعدم كونه عالماً بأصول يعرف بها كيفية الاحتراز عن الخطأ في العربة وإن كان لا يخطئ به بحسب السليقة ثم لما أخذ

قال : (والفقه والعلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية) أقول لما كان لفظ الفقه جزءاً من تعريف أصول الفقه ولا يمكن معرفة شيء إلا بعد معرفة أجزائه احتاج إلى تعريفه فقوله العلم جنس دخل فيه سائر العلوم ولقائل أن يقول لم قال في حد الأصول معرفة وفي حد الفقه العلم وقد استعمل ابن الحاجب لفظ العلم فيهما وابن برهان في الوجيز لفظ المعرفة هنا وقوله بالأحكام احتز به عن العلم بالذوات والصفات والأفعال قاله في الحاصل ووجه ما قاله أن العلم لا بد له من معلوم وذلك المعلوم إن لم يكن محتاجاً إلى محل يقوم به فهو الجوهر كالجسم وإن احتاج فإن كان سبباً للتأثير في غيره فهو الفعل كالضرب والشم وإن لم يكن سبباً فإن كان نسبة بين الأفعال والذوات فهو الحكم وإن لم يكن فهو الصفة كالحرارة والسواد فلما قيد العلم بالحكم كان مخرجاً للثلاثة لكن في إطلاق خروج الصفات إشكال وذلك أن الحكم الشرعي خطاب الله تعالى وخطابه تعالى كلامه وكلامه صفة من جملة الصفات القائمة بذاته فيلزم من إخراج الصفات لإخراج الفقه وهو المقصود بالحد والباء في قوله بالأحكام يجوز أن تكون متعلقة بحذف أى العلم المتعلق بالأحكام والمراد بتعلق العلم بها التصديق بكيفية تعلقها بأفعال المكلفين كقولنا المسافة جائزة لا العلم بتصورها فإنه من مبادئ أصول الفقه فإن الأصول لا بد أن يتصور الأحكام كما سيأتى ولا التصديق بثبوتها في أنفسها ولا التصديق بتعلمها فانهما من

الفقه في تعريف الأصول ولم يكن بيننا على كل أحد عرفه بقوله (والفقه) كذا وبمعرفة ومعرفة الأصول والاضافة يفهم التعريف الإضافي لأصول الفقه فالأصل هنا الدليل فإن أصل الشيء ما يستند هو إليه والدليل يستند إليه المدلول فهو أصل له والفقه لغة الفهم قال الله تعالى « ولكن لا تفقهون تسبيحهم » وفي الاصطلاح (العلم بالأحكام الشرعية العملية) قوله : العلم كالجنس والأحكام يخرج العلم بغيرها من الذوات والصفات الحقيقية والاعتبارية والأنعام الشرعية يخرج العقلية كالحكم بأن العالم حادث والحسية كالعلم بأن الشمس مشرقة والتجريبية كالحكم بأن السقمونيا مسهلة والوضعية الاصطلاحية كالحكم بأن الفاعل مرفوع والعنلية يخرج الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية وأصلية كالحكم بحجية الأدلة وقوله (المكتسب) يخرج علم الله تعالى إذ هو غير مكتسب وعلم جبريل وعلم النبي عليهما السلام فإن علمهما بما أوحى إليه ضرورى بخلاف علم المجتهد بها فانه بالاستدلال والاستنباط من الأدلة وأيضاً احتراز عن العلم بمثل وجوب الصلاة والصوم مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره والاصطلاح على أن العلم بضروريات الدين ليس من الفقه تشييد إليه عبارة بحصول الإمام وقوله : (من أدلتها التفصيلية) يخرج علم المقلد الحاصل من قول المجتهد

اعلم الكلام فإن قيل الالف واللام في الأحكام لا جائز أن تكون للعهد لأنه ليس لنا شيء
مجهود يشار إليه ولا للجنس لأن أقل جمع الجنس ثلاثة فيلزم منه أن العايم يسمى فقيها إذا
عرف ثلاث مسائل بأدلتها لصدق اسم الفقه عليها وليس كذلك ولا للعموم لأنه يلزم
خروج أكثر المجتهدين لأن مالكا من أكابرهم وقد ثبت أنه سئل عن أربعين مسألة فأجاب
في أربع وقال في ست وثلاثين لا أدري فالجواب التزام كونها للجنس لأن الحد إنما وضع
لحقيقة الفقه ولا يلزم من إطلاق الفقه على ثلاثة أحكام أن يصدق على العارف بها أنه فقيه
لأن فقيها اسم فاعل من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه له بحجة وليس اسم فاعل من فقه
بكسر القاف أي فهم ولا من فقه بفتحها أي سبق غيره إلى فهم لما تقرر في علم العربية أن
قياسه فاقه وظهر أن الفقيه يدل على الفقه وزيادة كونه بحجة وهذا أخص من مطلق الفقه
ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم فلا يلزم نفي الفقه عند نفي المشتق الذي هو فقيه وهذا
من أحسن الأجوبة وقد احتزن الأمدى عن هذا السؤال فقال الفقه العلم بجملة غالبية
من الأحكام وهو احتراز حسن وقوله الشرعية احتراز عن العلم بالأحكام العقلية كالعلم بأن
الواحد نصف الاثنين وبأن الكل أعظم من الجزء وشبه ذلك كالطب والهندسة وعن العلم
بالأحكام النورية وهو نسبة أمر إلى آخر بالإيجاب أو بالسلب كعلمنا بقيام زيد أو بعدم
قيامه والشرعي هو ما توقف معرفته على الشرع وقوله العملية احتراز به عن العلم بالأحكام
الشرعية على العلية وهو أصول الدين كالعلم بكون الإله واحداً شامعاً بصيراً وكذلك أصول
الفقه على ما قاله الإمام في المحصول واقتصر عليه قال لأن العلم بكون الإجماع حجة مثلاً

فإن قلت قول المجتهد مستفاد من الأدلة المذكورة فيكون علم المقلد مكتسباً منها
فيكون فقيها قلنا أجب عنه بأن هذا إنما يلزم لو وصفت الأحكام بالمكتسبة أو يصدق
على علم المقلد أنه علم بالأحكام المكتسبة من الأدلة التفصيلية في نفس الأمر وليس كذلك
بل المكتسب صفة العلم وقال الجار بردي إن السؤال وارد سواء جعل الاكتساب صفة
العلم أو الأحكام بل الجواب أن المراد الاكتساب بالذات والحق أنه لا يرد على تقدير
كونه صفة العلم أو بمعنى اكتساب العلم من الأدلة أنه ينظر فيها فيعلم منها الحكم وعلم المقلد
وإن كان مستقداً بالواسطة إلى الدليل لكنه لم يحصل من النظر في الدليل نعم يرد على قوله
أو يصدق على علم المقلد الخ ما قال الفري من أن الأحكام في نفس الأمر غير مكتسبة عن
شيء لنعدمها حيث عرفوا الحكم بخطاب الله تعالى مع أنه يمكن دفعه بأن المراد الحاصل
بالخطاب والقييد بالتفصيلية يخرج العلم بوجود شيء ما أو الشيء المعين لوجود
المتقضي أو بلا وجوبه لوجود الشيء وحاصله الاحتراز عن العلم بثبوت حكم كلى أو جزئى
أو انتفاءه لدليل مالا يعميه يدل عليه ولا يخفى أن مثل هذا يخرج بقيد انتصاف العلم

ليس علماً بكيفية عمل وتبعه على ذلك صاحب الحاصل وصاحب التحصيل وفيه نظر لأن حكم الشرع يكون الإجماع حجة مثلاً معناه أنه إذا وجد فقد وجب عليه العمل بمقتضاه والإفتاء بموجبه ولا معنى للعمل إلا هذا لأنه نظير العلم بأن الشخص متى زنى وجب على الإمام حده وهو من الفقه وقوله المكتسب احتراز به عن علم الله تعالى وعلم ملائكته بالأحكام الشرعية العملية وكذلك علم رسوله صلى الله عليه وسلم الحاصل من غير اجتهد بل بالوحى وكذلك علمنا بالأمور التي علم بالضرورة كونها من الدين كوجوب الصلوات الخمس وشبهها لجميع هذه الأشياء ليس بفقه لأنها غير مكتسبة هكذا ذكره كثير من الشراح وما قالوه في غير الله تعالى فيه نظر متوقف على تفسير المراد بالمكتسب ولا ذكر لهذا التقيد في المحصول ولا في محصراته وإنما وقع فيمن التقييد بأن لا يكون معلوماً من الدين بالضرورة ثم صرحوا بأنه للاحتراز عن نحو الخمس كما تقدم ذكره وفيه نظر أيضاً فإن أكثر علم الصحابة إنما حصل بسماعهم من النبي صلى الله عليه وسلم فيكون ضرورياً وحيثه فيلزم أن لا يسمى علم الصحابة فقهاً وأن لا يسموا فقهاء وهو باطل والأولى أن يقال احتراز بالمكتسب عن علم الله تعالى وقوله من أدلتها عن علم الملائكة والرسول الحاصل بالوحي والمكتسب في كلام المصنف مرفوع على الصفة العلم ولا يصلح جره على الصفة للأحكام لأن الأحكام مؤتة والمكتسب مذکور لأن علم الله تعالى وعلم المقلد يردان على الحد على هذا التقدير ولا يخبرجان بما قالوه وذلك لأن المعلوم للمقلد مثلاً في نفسه مكتسب من أدلة تفصيلية فإن المصنف لم يشترط ذلك بالنسبة إلى العالم به بل عبر عنه بقوله مكتسب وهو مبنى للمفعول فإذا علم المجتهد أن الأخت لها النصف الآية الكريمة وأخبر به المقلد صدق أن

بالاكتساب من الأدلة بالمعنى الذى ذكرنا إذ لا نظر ولا تفكر في الدليل حينئذ لا انتقال منه إلى الحكم لعدم حصوله بعينه اللهم إلا أن يقال يجوز تحقق دليل معين على أن هناك دليلاً ما على المطلوب ثم المراد بالأحكام جميعها وبالعلم التهيؤ التقریب أعنى كون الشخص بحيث يدرك حكم كل من الحوادث بالاجتهاد وأما الاعتراض بأنه لم يتيسر معرفة بعض الأحكام لبعض مدة جنونهم وبجواز الخطأ في الاجتهاد وجواز كون بعض الأحكام الغير منسوخة عليها بما لا مسامح للاجتهاد فيه ولعدم دلالة لفظ العلم على هذا المعين فالجواب عنه أن الأول يجوز أن يكون لتعارض الأدلة أو وجود المانع والثاني لمعارضة الوهم العقل أو مشاكلة الحق الباطل ويكون ذلك منافياً للتهيؤ المذكور ممنوع والثالث مدفوع باستصحاب الرسول عليه السلام معاذاً رضى الله عنه وعدم سؤاله حيث لم يقل فإن لم يكن محلاً للاجتهاد بعد ما قال اجتهد برأى حين قال عليه السلام فإن لم تجد سقياً لدلالته على أنه ليس شيء من

المقلد علم شيئاً اكتسبه غيره من دليل تفصيلي وإذا صدق ذلك صدق بناؤه للعبور فيقال
 عن شيئاً مكتسباً من دليل تفصيلي وهكذا يفعل في علم الله تعالى فإن الباري سبحانه وتعالى
 عالم بحكم وذلك الحكم موصوف بأنه مكتسب يعني أن شخصاً قد اكتسبه وقوله من أدلتها
 التفصيلية احتراز به عن العلم الحاصل للمقلد في المسائل الفقهية فإن المقلد إذا علم أن هذا
 الحكم أفتى به المفتي وعلم أن ما أفتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه علم بالضرورة أن
 ذلك حكم الله تعالى في حقه فهذا وأمثاله علم بأحكام شرعية عملية مكتسب لكن لا من أدلة
 تفصيلية بل من دليل إجمالي فإن المقلد لم يستدل على كل مسألة بدليل مفصل يخصها بل بدليل
 واحد يعم جميع المسائل هكذا قاله الإمام في المحصول وغيره وتابعه عليه صاحب الحاصل
 وصاحب التخصيص وفي الحد نظر من وجوه أحدها أن تعريف الفقه بأنه العلم يقتضي أن يكون
 أصول الفقه هو أدلة العلم بالأحكام لأدلة الأحكام نفسها وهو باطل لأنه قد تقدم أن الأصول
 معرفة لدلائل الفقه لمعرفة دلالات العلم بالفقه ولأن مدلول الدليل هو الحكم لا العلم بالحكم
 الثاني أنه لا يخلو إما أن يريد بالعملية عمل الجوارح أو ما هو أعم منها ومن عمل القلوب
 فإن أراد الأول ورد عليه بإيجاب النية وتحريم الرياء والحسد وغيرها فإنها من الفقه وليس
 فيها عمل بالجوارح وإن أراد الثاني ورد عليه أصول الدين فإنه ليس بفقه مع أنه عمل بالقلب
 ولو قال الفرعية كما قاله الآدمي وابن الحاجب لكان يخصص من الاعتراض الثالث أن العلم
 يطلق ويراد به الاعتقاد الجازم المطابق لدليل كما يستفاد عليه وهذا هو المصطلح عليه ويطلق
 ويراد به ما هو أعم من هذا وهو الشعور فإن أراد الأول لم يحسن الاحتراز عن المقلد بقوله من
 أدلتها التفصيلية لعدم دخوله في الحد لأن ما عند المقلد يسمى تقليداً لا علماً وإن أراد الثاني لم يرد.

الأحكام المذكورة كما ذكر وكذا الرابع إذ حاصل معنى هذا التهيؤ مائكة يقتدر بها على
 إدراكات جزئيات الأحكام وإطلاق العلم عليها شائع يقال لفلان علم النحو ولا يتراد حضور
 مسائله عنده تفصيلاً ويقال وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتي إدراك ثم اعلم أن
 الإمام قال في تحقيق معنى الإضافة أن الإضافة تفيد اختصاص المتضاف بالمتضاف إليه في
 المعنى الذي عينت له لفظة المتضاف فعلى هذا مفهوم إضافة الأصول إلى الفقه اختصاصها به
 من حيث أنه مبنى عليها ومستند إليها ونص طراذه بمثل دار زيد وخصه البعض باسم المعنى
 بمعنى ما يدل على معنى زائد على الذات حتى يخرج ما يدل على نفس الذات فإنه لا دلالة في
 إضافته إلى الشيء على خصوصية الاختصاص لا بمعنى ما يدل على معنى يقوم بالغير لشموله
 مثل علم زيد وعدم شموله مثل مكتوب زيد بناء على أن الأصل في إطلاق الدلالة المطابقة
 ولم يرتضه الفاضل وخص ذلك بالمشقوق وما في معناه كالأصل فإنه بمعنى الدليل أو

سؤال القاضي المذكور عقب هذا في قوله قيل الفقه من باب الظنون الرابع أن هذا الحد ليس بما نبي
لأن تصور الأحكام الشرعية الخ يصدق عليها علم بها إذ العلم منقسم إلى تصور وتصديق ومع
ذلك فليس بفقه بل الفقه العلم التصديقي لا العلم التصوري قال : (قيل الفقه من
باب الظنون

المبنى عليه أو المستند إليه لاقتضاء ما سبق كون جميع الصفات أسماء المعاني مع أنهم صرحوا
بأن مثل المفهوم والمضمر اسم للمعنى دون مثل الجالس والراكب ثم لما عرف الفقه بأنه العلم
بكذا أشار إلى الإشكال المشهور بقوله (قيل الفقه من باب الظنون) ولا شيء من العلم
كذلك فلا يكون علماً أما الأولى فلأنه مستفاد من السمعيات وهي لا تنفي إلا الظن لأن
أقوى مدارك أحكام الكتاب وإفادته أنها مبنية على نقل اللغات والتصريف والنحو التي
قطعيها على عصمة الرواية إذا كان بطريق الآحاد وإلا فعلى للتواتر وعدم الاشتراك والنقل
والإجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير والنسخ والتعارض العقلي^(١) وكلها مظنون
فكذلك الموقوف عليه وأما الثانية فلأن العلم صفة توجب تمييزاً لا يحتمل التقيض
ولا شيء من الظن كذلك أوجب عنه بوجوه (الأول) أن كون الكتاب مظنوناً باطل
إذ البعض متواتر لغة كالسما والارض والحر والبرد ونحواً مثل الناعل مرفوع وصرفاً
نحو ضرب وما على وزنه من الأفعال ماض وكل تركيب مؤلف من هذه المتواترات
قطعي كقوله تعالى إن الله بكل شيء عليم والنطق بعدم الأشياء المذكورة يحتمل إذا لم
توجد قرينة منسوبة من المتكلم لأنه حكيم لا يستعمل الكلام فيها وهي خلاف الأصل
بدون قرينة وأيضاً يجوز اقتراحه بقرينة قطعية الدلالة على إرادة الأصل وإلا بطلت قاعدة
التخاطب وقطعية المتواترات إلا أن هذا لا يدفع كون بعض المسائل الفقهية ظناً كالثابتة
بآيات المؤولة وأخبار الآحاد والنياس فلتأمل أن يقول الفقه بمجموع مركب من العلم والظن
فلا يكون علماً (الثاني) أنه قد يطلق العلم على ما هو المعنى الأعم وهو حصول صورة من
الشيء عند العقل وعلى التهيؤ المذكور بمعنى كون العقل بحيث يدرك الأحكام بالاجتهاد ظناً
كان إدراكه أو علماً بالمعنى الذي ذكرتم مع أننا كنا كون الأخير مراداً بقرينة المعرف كذا
قيل أقول الأول مدفوع لا لزوم كون تصور الأحكام غير مطابق للواقع فيها أو ذاك
مستلزم في الاجتهاديات بل لأن استعمال العلم في هذا المعنى غير شائع فيما بينهم فلا يناسب
التعريف وكذا الثاني لاشتراك العرف لاستعمال العلم في عرفهم في المعنى الذي ذكره الخصم

(١) هذه هي الأمور العشرة التي يترتب عليها قطعية الدليل وقد أشار إليها الأسنوى إجمالاً .

لقلنا المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والمعمل به للدليل
القاطع على وجوب اتباع الظن فالحكم مقطوع به والظن في طريقه أقول

العلم إلا أن يقال عدم استقامة المعنى وهنا على تقدير استعماله في المعنى المذكور مما يرجع
إرادة الأول (الثالث) قوله (قلنا المجتهد إذا ظن الحكم) أى غلب على ظنه (وجب
عليه الفتوى والعمل به) أى بالحكم أو الظن (الدليل القاطع على وجوب اتباع الظن)
بكالإجماع المتعقد على وجوب العمل بالظن وورود أخبار الآحاد الكثيرة في ذلك حتى بلغ
القدر المشترك فيها حد التواتر فصار بمنزلة قطع الشارع بأنه كلما غلب ظن المجتهد بالحكم
رجح عليه العمل به أو ثبت الحكم بالنظر إلى الدليل فيكون وجوب العمل أو ثبوت
الحكم بالنظر إلى الدليل قطعياً والأول هو اللازم من تقرير المراسى واعتراض عليه بأن
الكلام في قطعية الفقه وجوب العمل ليس هو الفقه قال الخنسي المراد بقولنا الفقه العلم
بالأحكام أنه العمل بوجوب العلم بها ورده القنرى بأن استعمال الفقه في هذا المعنى مما اتفق
القوم على بطلانه وأصلحه الجاربردى بأن تسمية الفقه علماً مع ظنيته لأن وجوب العمل به
قطعى فيكون من إطلاق اسم المتعلق على المتعلق من غير إرادة أن الفقه هو نفس العلم
بوجوب العمل بالأحكام ولاخفاء في أن مثل هذه التمحلات بلا قرينة ظاهرة لا يناسب
التعريف وما ذكر من كون ثبوت الحكم قطعياً بالنظر إلى الدليل قريب إلى الحق وأورد
إلفاضل عليه أن الثابت القطعى مالا يمتثل عدم الثبوت في الواقع وهذا مما يحتمل لعدم العلم
بثبوته قطعاً في الواقع أقول المراد أن ثبوت الحكم بالنظر إلى الدليل المأخوذ مع هذه
الحديثة سواء كان ثابتاً في الواقع أو لا مقطوع لا يمتثل أن يكون ثابتاً في الواقع لأن ثبوته
الواقعى قطعى لأننا نتكلم على تقدير عدم تصويب كل مجتهد والفرق بينهما وبين ما يقال من
أن الثابت بالنظر إلى الدليل ثابت في الواقع وإلا لم يكن الدليل دليلاً فاسد لأن ذلك إنما
يكون لو كان الدليل قطعياً وتعريف القنرى في هذا المتمام أن الحكم المظنون يجب العمل به
قطعاً للدليل القاطع وكل حكم كذلك علم قطعاً أنه حكم الله وإلا لم يجب العمل به وكل ما علم
قطعاً أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعاً وكل ما يجب العمل به معلوم قطعاً فالحكم المظنون
للمجتهد معلوم قطعاً فالفقه علم قطعى والظن وسيلة إليه وأجيب بالانع على المقدمة الثانية قوله
وإلا لم يجب العمل به عين النزاع فيجوز أن يجب العمل قطعاً بما يظن أنه حكم الله تعالى وإن
كان هذا على مذهب المصربة القائلة بأن مطلق كل مجتهد حكم الله تعالى قطعاً لا يبقى حينئذ
لذكر وجوب العمل فائدة (فالحكم) أى العمل بوجوب العلم بالحكم أو بثبوت
الحكم بالنظر إلى الدليل أو في نفس الأمر (مقطوع به والظن في طريقه) بأن

هذا اعتراض على حد الفقه أو رده الانتاضى أبو بكر الباقلاني وتقريره موقوف على مقدمته وهو أن الحكم بأمر على أمران كان جازماً مطابقاً لدليل فهو العلم كعلمنا بأن الإله واحد وإن كان جازماً مطابقاً لنهر دليل فهو التقليد كاعتقاد العاى أن الضحية سنة وإن كان جازماً غير مطابق فهو الجدل كاعتقاد الكفار ما كفرتهم به وإن لم يكن جازماً نظراً لم يرجح أحد الطرفين فهو الشك وإن ترجح فالطرف الراجح ظن والمرجوح وهم إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى تقرير السؤال فنقول الفقه مستفاد من الأدلة السمعية فيكون مظنوناً وذلك لأن الأدلة السمعية إن كان مختلفاً فيها كالاستصحاب فهي لا تفيد إلا الظن عند القائل بها والمتفق عليها بين الأئمة هو الكتاب والسنة والاجماع والتمسك فأمّا النياس فواضح كونه لا يفيد إلا الظن وأما الإجماع فإن وصل إلينا بالآحاد فكذلك ووصوله بالتواتر قليل جداً ويتقديره فقد صحح الامام في المحصول والآمدى في الأحكام ومنتهى السؤل أنه ظنى وأما السنة فالآحاد منها لا تفيد إلا الظن وأما المتواتر فهو كالترآن منه قطعى ودلالته ظنية لتوقفه على نفى الاحتمالات العشرة ونفها ماثبت إلا بالأصل والأصل يفيد الظن فقط ويتقدير أن يكون فيه شيء مقطوع الدلالة فيكون من ضروريات الدين وهو ليس بفقه على ما تقدم في الحد فالفقه إذاً مظنون لكونه مستفاداً من الأدلة الظنية وإذا كان ظنياً فلا يصح أن يقال الفقه العلم بالأحكام بل الظن بالأحكام وأجاب المصنف بأن لا نسلم أن الفقه ظنى بل هو قطعى لأن المجتهد إذا غلب على ظنه مثلاً الانتقاض بالمس حصل له مقدمة قطعية وهى قولنا انتقاض الوضوء مظنون وإلى هذه المقدمة أشار المصنف بقوله إذا ظن الحكم ولنا مقدمة أخرى قطعية وهى قولنا كل مظنون يجب العمل به وأشار إليها بقوله وجب عليه الفتوى والعمل به فينتج انتقاض الوضوء يجب العمل به وهذه النتيجة قطعية لأن المقدمتين قطعتان أما الأولى فلأنها وجدانية أى يقطع بوجود الظن به كما يقطع بمجوعه وعكسه وأما الثانية وهى قولنا كل مظنون يجب العمل به فهى أيضاً قطعية لما قاله المصنف وهو قوله الدليل الناطع على وجوب اتباع الظن ولم يبين الامام ولا مختصر وكلامه ما أرادوه بالدليل الناطع وقد اختلف الشارحون فيه فقال بعضهم هو الاجماع

صار جزءاً للدليل المركب من قولنا إذا اجتهد مجتهد غلب ظنه بالحكم إذ كلاماً على هذا التقدير وقولنا كلما غاب ظن المجتهد بالحكم وجب العمل به أو ثبت الحكم بأحد الاعنارين والدليل عليه ما ذكرنا من الاجماع وغيره قال الجاريدى لو لم يعلم بالظن فلماذا أن يعمل بالوهم فقط أو مع الظن أو لا شيء منها والأول يستلزم ترجيح المرجوح والثانى اجتماع التقيضين والثالث ارتفاعهما أقول لا يلزم الارتفاع على تقدير عدم العمل بشيء منها وإنما يلزم لو لم يمكن شيء منها في نفس الامر فيجوز ثبوت أحدهما في الواقع مع لزوم التوقف ثم الحث

فإن الآية قد أجمعا على أن كل مجتهد يجب عليه العمل والإفتاء بما ظنه وفيه نظر فإن الإجماع ظني كما تقدم وقال بعضهم هو الدليل العقلي وذلك أن الظن هو الطرف الراجح من الاحتمالات كما قرئناه فيكون الطرف المقابل له مرجوحاً وحيةً فاما أن يعمل بكل واحد من الطرفين. فيلزم اجتماع القيصين أو يترك العمل بكل منها فيلزم ارتفاع القيصين أو يعمل بالطرف المرجوح وحده وهو خلاف صريح العقل فممن العمل بالطرف الراجح وفيه نظر أيضاً فإنه إنما يجب العمل به أو بقيضه إذا ثبت بدليل قاطع أن كل فعل يجب أن يتعاضد به حكم شرعي وليس كذلك فيجوز أن يكون عدم وجوبه بسبب عدم الحكم الشرعي فيبقى الفعل على البراءة الأصلية كما أنه قبل الاجتهاد وكحاله عند الشك (قوله والظن في طريقه) أشار بذلك إلى الظن الواقع في المتقدمين حيث قلنا هذا مظاهر وكل مظهرين يجب العمل به فإنه قد وقع التصريح بالظن في محمول الصغرى وموضوع الكبرى فكيف تكون المقدمتان قطعتين مع التصريح بالظن فأجاب عن ذلك بأن المعبر في كون المقدمة قطعية أو ظنية إنما هو بالنسبة الحاصلة فيها فإن كانت قطعية كانت المقدمة قطعية وإن كانت ظنية كانت المقدمة ظنية سواء كان الطرفان قطعيين أو ظنيين أو كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً ولا شك أن النسبة الحاصلة من الأولى هو وجود الظن والنسبة الحاصلة من الثانية هو وجوب العمل به وكلاهما قطعي كما بيناه فلا يضر مع ذلك وقوع الظن فيها لأنه واقع في الطريق الموصل إلى النسبة التي توصل إلى الحكم فإن مقدمتي التماس وجميع أجزائها طريق موصل إلى الحكم فتأخر حيث أن الفقه كله مقطوع به بهذا العمل وبهذا قال أكثر الأصوليين كما قاله القرافي في شرح المحصول وفي هذا التقرير المذكور لكونه مقطوعاً به نظر من وجوه (أحدها) أن المقدمات لا بد من بقاء مدلولها حال الانتاج ضرورة ومدلول الصغرى أنه غالب على ظن المجتهد فيستحيل أن يكون ذلك الحكم في ذلك الوقت معلوماً أيضاً لاستحالة اجتماع القيصين (الثاني) أنه أقام الدليل على التطع بوجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المطلوب لأنه لا يلزم من التطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول القطع بالحكم الغالب على الظن والنزاع فيه لأفي الأول فإن قيل المراد وجوب العمل قلنا لا يستقيم لأنه يؤدي إلى فساد الحد لأن قوله في الحد هو العلم بالأحكام لا يدل على العلم بوجوب العمل بالأحكام لا مطابقة ولا تضمناً ولا

عندى أن معنى التعريف أن الفقه هو التهيؤ المذكور أو العلم بالأحكام بمعنى القطع بثبوتها بالنظر إلى الأدلة بمعنى أن كونها بحيث يدل على ثبوتها الأدلة مقطوع لا بمعنى أن ثبوتها في الواقع مقطوع ثم تلك الأحكام ثبوت بعضها في الواقع قطعي كما أن ثبوتها بالنظر إلى الدليل كذلك وبعضها لا ولا يقدح في التعريف استعمال لفظ يدل على معنيين يحصل المقصود

التزاماً ولأن العلم بوجود العمل بالأحكام مستفاد من الأدلة الإجمالية والفقه مستفاد من الأدلة التفصيلية ولأن تفسير الفقه بالعلم بوجود العمل يقتضى انحصار الفقه في الوجوب وليس كذلك (الثالث) أن ما ذكره وإن دل على أن الحكم مقطوع به لكن لا يدل على أنه معلوم لأن التقطع أعم من العلم إذ المقلد قاطع وليس بعالم وكل عالم قاطع ولا ينكسر والمدعى هو الثاني وهو كون الفقه معلوماً وما أقام الدلالة عليه بل على التقطع قال : (ودليله المستفاد عليه بين الأئمة الكتاب والسنة والإجماع والقياس ولا بد للأصولي من تصور الأحكام الشرعية ليتمكن من إثباتها ونفيها لا يحرم ترتيبها على مقدمة وسبعة كتب

ويستقيم المعنى أيهما أريد (ودليله) أى الفقه (المتفق عليه بين الأئمة) أربعة بحكم الاستقراء (الكتاب والسنة والإجماع والقياس) ووجه الضبط أنه إما أن يصل من التمسك عليه السلام أولاً والأول إما متلو أولاً الأول الكتاب والثاني السنة والثاني إن اشترط فيه عصمة من صدر عنه فهو الإجماع وإلا فالقياس أو أنه إما وحى معجز أولاً الثاني إما وحى أولاً الثاني إما قول شمل الأئمة أولاً الأول الكتاب والثاني السنة والثالث الإجماع والرابع القياس وعقالة شريعة الإجماع والقياس غير معتد بها ويجوز أن يراد هنا الأئمة الأربعة وأما الأدلة المختلف فيها فسيجيء ببيانها ويان مقبولها ومردودها وقسم الكتاب لأنه أصل مطلق في الأحكام وأعقبه بالسنة لثبوت مجيئها بالكتاب وآخر الإجماع عنها لتوقف موجبيته عليها وآخر القياس عنها لأن الأصل فيها التطع والظن بعارض والقياس بالعكس ثم إن صاحب الأحكام ذكر أن الأحكام ليست من الموضوع لأصول الفقه ولا بحث فيه عزأوها بل للموضوع إنما عين الأدلة وإنما يحتاج إلى تصور الأحكام بناء على أن المقصود من هذا العلم إثبات الحكم ونفيه وذا فرع تصوره وإليه مال المصنف فقال (ولا بد للأصولي من تصور الأحكام الشرعية ليتمكن من إثباتها ونفيها) وجعل بعضهم الأحكام من الموضوع كالأدلة إذ يبحث في هذا العلم عن العوارض الذاتية للأدلة من حيث إثباتها للأحكام والعوارض الذاتية للأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة قوله (لا جرم ترتيبها) إشارة إلى إيراد العلم في هذا المختصر على هذا الترتيب أى لما كان هذا العلم معرفة دلائل الفقه إجمالاً والكيفيتين وكانت الدلائل على قسمين متفق عليه ويختلف فيه وكان تصور الأحكام مما لا بد للأصولي ترتيبه في هذا الكتاب (على مقدمة وسبعة كتب) وحيث لا يرد ما ذكر الجاربردى من أنه يلزم أن لا يكون التعريفات مع السؤال والجواب من هذا الكتاب إذ لا يلزم حيث لا يخرج

أما المقدمة فتنسب الأحكام ومقتضاها

ذلك من العلم ووجه الضبط المذكور فيه إما من المقاصد أولاً والثاني المقدمة وجعلها من العلم بطريق التغليب والاول إما في بيان الادلة أو غيرها والاول إما في الأدلة المنطق عليها أو المختلف فيها الاول الكتب الاربعة والثاني الكتاب الخامس والذي في غيرها فالبحث فيه إما عن كيفية الاستفادة أو عن حال المستفيد الاول الكتاب السادس والثاني السابع فإن قلت تعريف العلم وما يتعلق به من المقدمة فلم يجعل خارجاً عنها قلنا المقدمة يراد بها قضية هي جزء القياس كما في المنطق ويراد ما هو أعم من ذلك وهو ما يتوقف عليه الدليل في فن النظر ويطلق على ما تقدم أمام المقصود لارتباطه به وهو مقدمة الكتاب وعلى ما يتوقف عليه الشروع في المسائل وهو مقدمة العلم وتعريف العلم وما يتعلق به تحقيقه قبل الشروع في العلم من قبيل مقدمة الكتاب لا مقدمة العلم على ما صرح به الفاضل أما الاول فلا نهجه واحدة ضابطة للعلم الذي هو المقصود فيكون مرتبطاً به وأما الثاني فلأن تعريف العلم على الوجه المخصوص ليس بما يتوقف الشروع عليه بمعنى أنه يمتنع الشروع بدونه وهو المفهوم منه ظاهراً وإن أريد توقف الشروع على وجه البصيرة فهو العدول عن الظاهر إلى مالا دلالة للفظ عليه على أنه يمحور أن يتأتى الشروع على هذا الوجه بمعرفة جهة أخرى ذاتية أو عرضية وإذا عرف ذلك فالمصنف أراد بالمقدمة العلم لأن جميع مسائل الفن ترجع إلى إثبات الأحكام ونفيها والشروع فيه لا يمكن إلا بعد تصورهما وتصور ما لا بد لها منه لجعل ما يفيد ذلك مقدمة العلم وما أمكن الشروع فيه بدونه وكان مما يورث البصيرة في الشروع بما يرتبط به كتعريف العلم وما يتعلق به مقدمة الكتاب فإن قلت يكفي في إثبات الأحكام ونفيها تصورهما بوجه ما فلا يلزم التوقف على ما ذكر مما جعل مقدمة قلنا مطلق التصديق وإن لم يتوقف على التصور ولكنه ليس التصور كيف ما كان كافياً في كل تصديق بل لا بد لكل تصديق من نوع تصور يقتضيه ويختمه مثلاً التصديق بأن هذا ضاحك يتوقف على تصوره بالإنسانية والتصديق بأن كل أمر من الشارع مجرد عن القرينة مفيد للوجوب على وجه يتوصل به يجعله كبرى لصغرى سهلة الحصول إلى إخراج المطلوب الفقهي من القوة إلى الفعل على وجه التحقيق يتوقف على تصور معنى الوجوب شرعاً ولا يكفي في هذا تصوره بمجرد السلبية مثلاً وقس على هذا ليعلم أن ما جعل مقدمة مما يتوقف عليه المقاصد وهذا بخلاف التعريف إذ هو أمر كلي إجمالي مخصوص منزع من تفاصيل مسائل الفن ولا خفاء في تيسر الشروع في التفاصيل وتحقيقها على الوجه الذي ينبغي قبل تصور الأمر الجلي وإنما الممتنع الشروع فيها إذا لم تصور بوجه آخر (أما المقدمة في الأحكام ومتعلقاتها)

(وفيها بابان) أقول أدلة الفقه تنقسم إلى متفق عليها بين الإمامة الأربعة وإلى مختلف فيها فالتفقه عليها أربعة الكتاب والسنة والإجماع والناس وما عدا ذلك كالاستصحاب والمصالح للرسل والاستحسان وقياس العكس والأخذ بالآقل وغيرها مما سيأتى فيختلف فيه بينهم ثم لما كان المقصود من هذه الأدلة هو استنباط الأحكام بالإثبات تارة وبالنفي أخرى كحكمه على الأمر بأنه للوجوب لا للتدب وعلى النهى بأنه للتحريم لا للكراهة والحكم على الشيء بالنفي والإثبات فرع عن تصويره احتاج الأصول إلى تصور الأحكام الخمسة وهى الوجوب والتدب والتحريم والكراهة والإباحة وتصورها بأن يعرفها بالحد أو بالرسم كما سيأتى ثم إن المصنف رتب هذا الكتاب على مقدمة وسبعة كتب فأشار بقوله لا جرم رتبناه إلى وجه ذلك وتقريره أن أصول الفقه كما تقدم عبارة عن المعارف الثلاثة معرفة دلالات الفقه الإجمالية ومعرفة كيفية الاستفادة منها ومعرفة حال المستفيد فأما دلالات الفقه فعقد لها خمسة كتب منها أربعة للأربعة المتفق عليها بين الإمامة والخامس المختلف فيها وأما كيفية الاستفادة وهى الاستنباط فعقد لها الكتاب السادس فى التعادل والترجيح وأما حال المستفيد فعقد له الكتاب السابع فى الاجتهاد هذا بيان الاحتياج إلى الكتب السبعة وقدم الكتب الستة التى فى الدلالة والترجيح على كتاب الاجتهاد لأن الاجتهاد يتوقف على الأدلة وترجيح بعضها على بعض وقدم الكتب الخمسة المعقودة للأدلة على كتاب الترجيح لأن الترجيح من صفات الأدلة فهو متأخر عنها قطعاً وقدم الكتب الأربعة التى هى فى الأدلة المتفق عليها على الكتاب المعقود للأدلة المختلف فيها لقوة المتفق عليه وقدم الكتاب والسنة والإجماع على القياس لأن القياس فرع عنها وقدم الكتاب والسنة على الإجماع لأنه فرع عنهما وقدم الكتاب على السنة لأن الكتاب أصلها وأما وجه الاحتياج إلى المقدمة فهو ما تقدم من أن الحكم بالإثبات والنفي موقوف على التصور فلأجل ذلك احتاج قبل الخوض فى أصول الفقه إلى مقدمة معقودة للأحكام ولتعلقات الأحكام وهى أفعال المكلفين فإن الحكم متعلق بفعل المكلف وجعل المقدمة مشتملة على ما بين الأول فى الحكم والثانى فيما لا يند للحكم منه وذكر فى الباب الأول ثلاثة فصول الأول فى تعريف الحكم والثانى فى أقسامه والثالث فى أحكامه وذكر فى الباب الثانى ثلاثة فصول الأول فى الحاكم والثانى فى المحكوم عليه والثالث فى المحكوم به . واعلم أن حصر الكتاب فيما ذكره يلزم منه أن يكون تعريف الأصول والفقه وما ذكر بعدهما من السؤال والجواب ليس من هذا الكتاب لأنه لم يدخل فى المقدمة ولا فى الكتب إلا أن يقال الضمير فى قوله رتبناه عائداً إلى العلم

أى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به (وفيها) أى المقدمة (بابان) .

لا الكتاب وفيه بعد وقوله (المتفق عليه بين الأئمة) أشار به إلى أن المخالفين في هذه الأربعة ليسوا بأئمة يعتبر كلامهم فلا عبرة بمخالفة الروافض في الإجماع ولا بمخالفة النظام في القياس . ولا بمخالفة الدهرية في الكتاب والسنة على ما نقله عنهم ابن برهان في أول الوجيز وغيره وقوله (لا جرم ترتباً) أى لأجل أن الأصول عبارة عن المعارف الثلاث كما تقدم بسطه ولأجل أن التصور لا بد منه ترتباً على كذا وكذا وهذا الترتيب فاسد وصوابه أنا ترتباً بزيادة أن كما وقع في القرآن وذلك أن جرم فعل قال سيويه بمعنى حقاً والفراء وغيره بمعنى ثبت والذي بعدها هو فاعلها ورتبناه لاصحح للفاعلية لأنه فعل ليس معه حرف مصدرى ^(١) وقوله (على مقدمة) المراد بالمقدمة ما تتوقف عليها المباحث الآتية قال الجوهري في الصحاح مقدمة الجيش بكسر الدال أوله ثم قال وفى مؤخره الرجل وقادته لغات منها مقدمة بفتح الدال مشددة فيجوز هنا الوجهان نظرأ إلى هذين المعنيين قال (الباب الأول في الحكم وفيه فصول الأول في تعريفه . (الحكمُ خطابُ الله تعالى المُتعلِّقُ بأفعال المُكَلَّفِ بالإِلهِ . هذا . أو : المُتَخَبِّرُ) أقول يقال خاطب زيد عمرأ يخاطبه خطاباً ومخاطبة أى (وجه اللفظ المفيد ليس) وهو بحيث

(الباب الأول في الحكم) أى في بيان ما يتعلق به من التعريف والتقسيم ونحو ذلك (وفيه فصول) الفصل (الأول في تعريفه . الحكم) اللغوى إسناد شيء إلى آخر إيجاباً أو سلباً والشرعى ما نقل عن الأشعرى وهو (خطاب الله تعالى) والخطاب لغة توجيه الكلام نحو الغير للإفهام ونقل إلى الكلام النفسى الذى يقع به التخاطب وعند المراعى هو الكلام المقصود منه إفهام من هو متبىء للفهم وهو تفسير المتقدمين والحنجى عرفه بما يقع به التخاطب وهو الكلام وتقضيهما الفئرى بأنه يلزم حينئذ أن يكون الخطاب الكلام اللفظى لا النفسى إذ لا يقصد منه الإفهام ولا يقع به التخاطب وهو لا يناسب مذهب الأشعرى أقول يمكن التوجيه بأن المراد أنه يقصد من إبرازه الإفهام لظهور أن لا إفهام بدون الإبراز لفظياً كان أو نفسياً ولا نسلم أن لا يقع بالنفسى التخاطب كيف وقد قالوا إن الكلام النفسى يكفى فيه التخاطب النفسى وفرقوا بينه وبين العلم بأنه يقصد به الخطاب بالنفس أو الغير . وبالعلم لأعلى أن الأشعرى لا ينكر جواز إطلاق الخطاب على الكلام اللفظى فلا قدح اللهم إلا إذا ثبت تصريحه بأن الحكم قديم ثم الخطاب يشمل جميع الخطاب وقوله (المتعلق بأفعال المكلفين) يخرج الآيات المتعلقة بصفات البارئ وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف نحو : والله بكل شيء عليم . وقوله : (بالاعتضاء) أى الطلب (أو التحيز) أى الإباحة

(١) وتصحيح كلامه بأن التقدير فلا جرم إن ترتباً فيكون التحليل مستفاداً من الفاء لا منها وهى داخلة على أن واسمها لا على الفعل فيوافق كلامه ما ذكره .

يسمعه فالخطاب هو التوجيه وخطاب الله تعالى توجيه ما أفاد إلى المستمع أو من في حكمه
 لكن مرادهم هنا بخطاب الله تعالى فهو ما أفاد وهو الكلام النفساني لأنه الحكم الشرعي
 لا توجيه ما أفاد لأن التوجيه ليس بحكم فاطلاق المصدر وأريد ماخطب به على سبيل المجاز
 من باب إطلاق المصدر على اسم المفعول فالخطاب جنس وبإضافته إلى الله تعالى خرج عنه
 الملائكة والجن والإنس وهذا التقيد لأذكر له في المحصول ولا في المنتخب ولا في التحصيل
لنعم ذكره صاحب الحاصل فتبعه عليه المصنف وهو الصواب لأن قول القائل لغيره افعل
 ليس بحكم شرعي مع أن الحد صادق عليه فإن قيل إن هذا الحد صحيح من هذا الوجه لكن
 يرد عليه أحكام كثيرة ثابتة بقول النبي صلى الله عليه وسلم وبفعله وبالإجماع وبالتقياس
 وقد أخرجها بقوله خطاب الله تعالى فالجواب أن الحكم هو خطاب الله تعالى مطلقاً وهذه
 الأربعة معارف له لا مثبتات واختلّفوا هل يصدق اسم الخطاب على الكلام في الأزل على
 هذين حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح قال الأمدى في مسئلة أمر المعلوم الخلق أنه
 لا يسمى بذلك ووجه أن الخطاب والمخاطبة في اللغة لا يكون إلا من مخاطب ومخاطب بخلاف
 الكلام فإنه قد يقوم بذاته طلب التعلّم من ابن سيوط كما ستعرفه وعلى هذا فلا يسمى خطاباً
 إلا إذا عبر عنه بالأصوات بحيث يقع خطاباً لموجود قابل للفهم وكلام المصنف يوافق
 القائل بالإطلاق لأنه فسر الحكم بالخطاب والحكم قديم فلو كان الخطاب حادثاً لزم تفسير
 القديم بالحادث وهو محال وقوله (المتعلق بأفعال المكلفين) احتز به عن المتعلق بذاته الكريمة
 كقوله تعالى شهد الله أنه لا إله إلا هو (المتعلق بالجمادات كقوله تعالى ويوم نسير الجبال)
 فإنه خطاب من الله تعالى ومع ذلك ليس بحكم لعدم تعلقه بأفعال المكلفين فإن قيل اشتراط
 التعلق في حد الحكم يقتضي أنه لا حكم عند عدم التعلق والتعلق حادث على رأيه فيلزم أن
 لا يكون الحكم ثابتاً قبل ذلك وهو باطل فإن الحكم قديم فالجواب أن المراد بالمتعلق هو
 الذي من شأنه أن يتعلق إذ لو أخذنا بحقيقة اللفظ لتوقف وجود الحكم على تعلقه بكل فرد
 لأجل العموم فيؤدي إلى عدم تحقق الحكم وهو باطل ولا شك أنه يصدق على الأحكام في
 الأزل أنها متعلقة مجازاً لأنها تتول إلى التعلق وقد قال النزالي في مقدمة المستصفي أنه يجوز

يخرج القصص المتعلقة بأفعالهم بدون إرادة شيء منها نحو والله خلقكم وما تعملون وهذا القيد
 بما زاده بعضهم لتلايمت طرده كما ذكرنا وقيل لا حاجة إليه لأن قيد الحيثية مقصود فالمراد
 تعلق الخطاب بفعل المكلف من حيث هو مكلف ثم الإقضاء يشير إلى الإيجاب والتدب
 والتحريم والكره والخير إلى الإباحة ومجيءه تحميته وهما اعتراضات الأول أن خطاب النبي
 وأولى الأمر والسيد حكم بوجوب إطاعتهم مع أنه ليس بخطاب الله تعالى الثاني أنه يخرج الأحكام

يدخل المجاز والمشارك في الحد إذا كان السياق مرشداً إلى المراد فإن قيل تقيده المتعلق بالفعل يخرج المتعلق بالإعتقاد كأصول الدين وبالأقوال كتعظيم النبوة والقيمة ويخرج أيضاً وجوب النية وشبهها مع أن الجميع أحكام شرعية قلنا يمكن حمل الفعل على ما يصدر من المكلف وهو أمر أو إيجاب بعضهم عن أصول الدين بأن المحدود هو الحكم الشرعي الذي هو فقه لا معلق الحكم الشرعي فإن أصول الفقه لا يتكلم فيها إلا في الحكم الشرعي الذي هو فقه وقوله (بالاقتضاء أو التخيير) الاقتضاء هو الطلب وهو ينقسم إلى طلب فعل وطلب ترك وطلب الفعل إن كان جازماً فهو الإيجاب وإلا فهو الدب وطلب الترك إن كان جازماً فهو التحريم وإلا فهو الكراهة وأما التخيير فهو الإباحة فدخلت الأحكام الخمسة في هاتين اللفظتين واحتراز بذلك عن الخبر كنوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » وقوله تعالى : « ومم من بعد غلبهم سيفلون » فإن القيود وجدت فيه مع أنه ليس بحكم شرعي لعدم الطلب والتخيير وهذا التعريف رسم لاحد قال الأصفهاني في شرح المحصول لأن أو مذكورة فيه وليست للشك بل المراد أن ما وقع على أحد هذه الوجوه فإنه يكون حكماً كما سيأتي والنوع الواحد يستحيل أن يكون له فصلان على البديل بخلاف الخاصيتين على البديل كما تقرر في علم المطلق ولهذا المعنى عبر المصنف بقوله الأول في تعريفه ولم يقل في حده لأن التعريف يصدق على الرسم فأنه في التعريف المذكور نظر من وجوه أحدها ما أورده الأصفهاني في شرح المحصول وهو لأن الكلام صفة حقيقية من صفات الله تعالى عند منبته والحكم الشرعي ليس من الصفات الحقيقية بل من الصفات الإضافية كما هو مقرر في علم الكلام فامتنع أن يكون الحكم عبارة عن الكلام القديم فبطل قولهم الحكم خطاب الله تعالى (أن الثاني) لأن الحكم غير الخطاب الموصوف بل هو دليله لأن قوله تعالى : « أقم الصلاة » ليس نفس وجوب الصلاة بل هو دال عليه ألا ترى أنهم يقولون الأمر المطلق يدل على الوجوب والدال غير الدلول الثالث من الأحكام الشرعية (ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزيمة وحده وإجزاء الأضحية بالعناق في جن أبي بردة وحده وذلك كله خارج عن الحد لتقيده بالمكلفين فإنه جمع محلي بالآلف واللام وأقله ثلاثة أن قلنا لا يعم

المتعلقة بأفعال الصبيان لأنهم غير مكلفين الثالث أنه غير متناول للأحكام النابتة بالإجماع والتمسك وهو الأول من اعتراضات المراجع الرابع أنه لا يشمل الأحكام القلبية مثل الوجوب الثابت بقوله آمنوا وقوله فاعتبروا إذ الظاهر من الأفعال أفعال الجوارح والخامس أنه لما علق التعلق بالأفعال اختص بالعمليات فيكون قيد العملية في تعريف الفقه مستدركاً لأنه يلزم خروج خواص النبي عليه السلام كإباحة ما فوق الأربع إذ هي غير متعلقة بأفعال المكلفين إذ

فلو عبر بالمكلف لصح حمله على الجنس وقد يجاب بأن الأفعال والمكلفين متعددان ومقابلة التعدد بالتعدد قد تكون باعتبار الجمع بالجمع أو بالأحاد كقولنا ركب القوم دوابهم الرابع أنه يخرج من هذا الحد كثير من الأحكام الشرعية كصلاة الصبي وصومه وحجها فانها محمية وزياب عليها والصحة حكم شرعى ومع ذلك فإنها متعلقة بفعل غير مكلف الخامس أوردته القشوراني في التلخيص فقال لأن هذا الحد يلزم منه الدور فإن المكلف من تلحق به حكم الشرع ولا يعرف الحكم الشرعى إلا بعد معرفة المكلف لانه الخطأ المتعلق بأفعال المكلف ولا يعرف المكلف إلا بعد معرفة الحكم الشرعى لانه من يطالب بحكم الشرع وإيجاب الأصغرى في شرح المحصول بأن المراد بالمكلف البالغ العاقل وهما لا يتوقفان على الخطأ فلا دور وفيه نظر لانه غاية بالحد ولأن المكلف من قام به التكليف وهو الإلزام ولانه قد يبلغ ويمتثل ولا يكلف لعدم وصول الحكم اليه قال : (مالت المبرة لخطاب الله تعالى فديهم عندكم والحكم حدث لانه يوصف به ويكون صفة لفعل العبد ومعللاً به كقولنا حلت بالسكاح وحرمت بالطلاق وأيضاً فوجبه الدولة ومأمعة النجاسة

اللام للاستعراق السابع ما (قالت المعتزلة خطاب الله تعالى قديم عديم والحكم حادث)
 أى لا شيء من الحكم بقديم فلا شيء من خطابه تعالى بحكم وينعكس إلى لا شيء من الحكم
 بخطابه له وأتم قلتم أنه خطاب الله تعالى أما الصغرى فلأن خطابه كلامه تعالى وهو
 قديم عديم وأما الكبرى فلوجوه الأول ما أشار إليه قوله : (لانه) أى الحكم (يوصف
 به) أى بكونه حادثاً بمعنى المسبوقية بالعدم فى عبارات الفقهاء كقولهم حلت المرأة بعد
 ما لم تكن حلالاً فاقصف الخلل بالحصول بعد العدم (و) الثانى أن الحكم (يكون
 صفة لفعل العبد) كقولنا وطء حلال ووطء حرام وصلاة واجبة وصوم مندوب
 وصفة الحادث حادث (و) الثالث أن يكون (معللاً به) أى بفعل العبد الحادث (كقولنا
 حلت) المرأة (بالنكاح وحرمت بالطلاق) والنكاح والطلاق يعيدان العبد حادثان فالمحلل
 بها أولى لا يقال لا يقتضى شيء من الوجوه إلا حدوث بعض الأحكام فلا تثبت الكبرى
 الكلية لأننا نقول المتقدمات المستعملة فى الوجوه كلية . والجزئية إنما هى الأمثلة الموردة فى الأصل
 أن التعريف غير جامع للأحكام الوضعية مثل الملبوك سبب لوجوب الصلاة والظهار شرط
 لها والنجاسة مانعة عنها فإن هذه الأحكام شرعية لاستفادتها من الشرع ولا يشملها التعريف
 لعدم تعلقها بأفعال المكلفين بالاختصاص أو التخيير وهذا معنى قوله : (وأيضاً فوجبة
 للملبوك) : الثانية بقوله : نعم الصلاة للملبوك الشمس (برهانية الجاهلية) : الثالثة بقوله :

وصحة البيع وفساده خارجه عنه. وأيضاً فيه التردد وهو يناقى التحديد
قول أوردت المعتزلة على هذا الحد الذي لا محاباة ثلاثة أسئلة : (أحدها) : أن خطاب
الله تعالى قديم والحكم بحادث وإذا كان أحدهما قديماً والآخر حادثاً فكيف يصح أن
يقولوا : الحكم خطاب الله تعالى فأما قدم الخطاب فلا حاجة إلى دليل عليه لأنكم قائلون
به وذلك لأن خطاب الله تعالى هو كلامه ومنهجهكم أن الكلام قديم وإلى هذا أشار بقوله
جاءكم وأما حدوث الحكم فالدليل عليه من ثلاثة أوجه **أحدها** أنه يوصف بالحدث كنولنا
تحت المرأة بعد ما لم تكن حلالاً فالحل من الأحكام الشرعية وقد وصف بأنه لم يكن وكان
وكل ما لم يكن وكان فهو حادث وإليه أشار بقوله لأنه يوصف به أي لأن الحكم يوصف
بالحدث **الثاني** أن الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطء حلال فالحل حكم
شرعي وجعانه صفة للوطء الذي هو فعل العبد وفعل العبد حادث وصفة الحادث أولى
بالحدث لأنها إما مقارنة للوصف أو متأخرة عنه وإليه أشار بقوله ويكون صفة لفعل
العبد **الثالث** أن الحكم الشرعي يكون معللاً بفعل العبد كقولنا حلت المرأة بالنكاح
وحرمت بالطلاق فالنكاح علة للإباحة والطلاق علة للتحريم والنكاح والطلاق حادثان لأن
النكاح هو الإيجاب والقبول والطلاق قول الزوج طلقت وإذا كانا حادثين كان المعلول
حادثاً بطريق الأولى لأن المعلول إما مقارن لعلته أو متأخر عنها وإليه أشار بقوله ومعللاً
به أي ويكون الحكم معللاً به أي بفعل العبد (السؤال الثاني) أن هذا الحد غير جامع

وثباً بك فظهر (وصحة البيع وفساده خارجه عنه) أي عن التعريف المذكور التاسع أن
كلمة أو للترديد وهذا معنى قوله : (وأيضاً فيه التردد) وهو توجب التشكيك (وهو
ينافي التحديد) إذ المقصود منه التبيين العاشر أن حجة السنة والإجماع والقياس من الأحكام
الشرعية مع أن قيد الاقتضاء والتخير يخرجها عن التعريف . الجواب عن الأول أن
طاعة الله وغيره من أولى الأمور والسيد بإيجاب الله تعالى فلا حكم إلا حكمه . وعن الثاني
بأن الأحكام المذكورة متعلقة بفعل الولي حقيقة . مثلاً يجب عليه أداء الحقوق من مال
السي فان قلت تعاق الحق بماله أو ذمته حكم شرعي متغير لأداء الولي على أن هذا لا يستقيم
في حجة يمين وصحة إسلامه وصلاته وكونها مندوبة قلنا من عرف الحكم بما ذكر لا حكم
عنده بالنسبة إلى صبي إلا وجوب أداء الولي الحق من ماله والصحة والفساد كون المأني به
مستتباً لآثره أو غير مستتب له وذلك أمر عقلي ككون الشخص مصلياً أو تارك الصلاة
لا حكم شرعي ومعنى مندوبة صلاته تجريض وليه إياه بإيجاب لقوله عليه الصلاة والسلام
مروهم بالصلاة وهم أبناء سبعين يعني الثالث : بأن الإجماع معروف لما ثبت بالخطاب الأول

لأفراد المحبود كلها لأن خطاب الوضع وهو جعل الشيء سبياً أو شرطاً أو مانعاً خارج عنه لأنه لا طلب فيه ولا تخيير فمن ذلك موجبة الدلوك وهو كون دلوك الشمس موجباً للصلاة فإنه حكم شرعي لأننا لم نستفدها إلا من الشارع وكونه موجباً لا طلب فيه ولا تخيير ودلوك الشمس زوالها وقيل غروبها قاله الجوهري وقال الأمدى في القياس أنه طلوعها ومنها مانعية التجاسة للصلاة والبيع أي كونها مانعة من الصحة فإنها حكم شرعي لأننا استفدنا ذلك من الشارع وكونها مانعة لا طلب فيه ولا تخيير ومنها الصحة والفساد أيضاً لما قلناه (السؤال الثالث) وقد أسقطه صاحب التحصيل أن هذا الحد فيه أو هو موضوعة للتردد أي للشك والمقصود من الحد إنما هو التعريف فيكون التردد منافياً للتحديد قال : (قلنا الحادثُ التعلُّقُ والمحكمُ بتعلُّقٍ بفعل العبد لا صفته كالفعل المتعلق بالمعلومات

وبأن التماس مظهر لا مثبت وعن الرابع والخامس بأن المعنى بالأفعال ما هو أعم ولا تسلم ظهورها في أفعال الجوارح فقط فلا يخرج به مثل وجوب الإيمان والاعتبار بالعلية ما يختص بالجوارح فلا يكون مستدركاً . وعن السادس بأن المراد التعلق بفعل من أفعال المكلف وإلا لم يتحقق حكم أصلاً لعدم خطاب متعلق بالجميع والمراد بالجميع الجنس . وعن السابع بوجوه الأول أن المراد بالخطاب ما خوطب به كما يراد بالحكم ما حكم به لظهور أن الوجوب مثلاً ليس بنفس الكلام التفسيري والخطاب هذا المعنى ليس بتقديم والثاني أن الحكم التحليل والتخير . وبما لا يمتنع من ذلك قديم وإطلافة على مثل الحل والحرمة تسامع الثالث أنه يجوز أن يراد بالخطاب الكلام اللفظي لأن تعلقه بحال المكلف أظهر وهو حادث بالحكم الرابع ما أشار إليه بقوله (قلنا الحادث التعلق) يعني أننا بعد تسليم قدم الخطاب وكون الحكم مثل الحل والحرمة يمتنع الكبرى وهي لاشئ من الحكم بتقديم بدفع الوجوه المستدل بها على ثبوتها بأن نجيب عن الأول بأن بالوصف بالحدوث التعلق لا المتعلق إذ معنى قولهم حل بعد أن لم يحل هو أنه يتعلق بالحل بعد أن لم يتعلق ولا يلزم من حدوث المتعلق حدوث المتعلق . وعن الثاني أننا الحكم ليس صفة لفعل العبد بل هو متعلق به وهذا معنى قوله : (والحكم يتعلق بفعل العبد لا صفة) وبما لا يمتنع من أن معنى الحل قول الله تعالى في الأزل أذنت لزيد أن يطأ هنداً عند الزوج بها وهو قديم بتعلقه . ومتعلقه حادثان فبقي قولنا وطء حلال . وهذه تعلق به الحل ولا يلزم من تعلق الشيء بالشيء كونه صفة له (كالفعل المتعلق بالمعلومات) مثل القول بأن شريك الباري يتمتع فإنه متعلق بالمتع في الخارج مع أنه ليس صفة له ولا يلزم قيام الصفة الوجودية بالمتع وهذا يقرب بما قال الفري من أن معناه وطء ذور حل وما يقع صفة تلك الحادث بواسطة ذور لا يجب حدوثه كما يقال عبد ذور ب فان قلت هذا الجواب مشعر بكون

والتكاح والطلاق ونحوهما معرفات له كالدار للصانع والموجبة والمأتمية
أعلام الحكم لا هو وإن سلمت فالتعني بهما اقتضاء الفعل والتترك

الخطاب الذي هو الحكم نفس الحل والحرمة وقد ذكرتم أنه تسمع بل التحكم التحليل
والتحريم قلنا ما ذكر آنفاً اختيار من البعض والبعض على أن التحليل مثلاً نفس قوله
في الأزل أحلت وليس لعلته وهو الفعل منه صفة حقيقية أو هو معدوم حينئذ فهو بالذمة
إلى الحاكم تحليل وبالنسبة إلى الفعل حل فلا تغاير إلا بالاعتبار ولذا جعلوا الحكم مرة
الوجوب والاحل والحرمة والإيجاب والتحليل والتحريم أخرى فإن قلت ما الفرق حينئذ بين
الحكم والدليل إذ الحكم على هذا عين قوله أحلت قلنا الحكم التول النفس على ما يناسب
المعنى المصدرى والدليل التول اللفظي المناسب لمعنى المفعول وأجاب المراجع عن أصل
الاعتراض بأن الحكم المجموع المركب من خطاب الله تعالى وتعلقه بالأفعال وقدم الخطاب
لا يقتضي قدم المجموع لجواز قدم الجزء وحدث الكل بمعنى أن المجموع ليس بتقديم ورده
الغزى بأن المعنى أنه خطاب من شأنه التعلق لا أنه متعلق بالفعل وإلا لم يوجد حكم أصلاً
لعدم حصول الخطاب المتعلق بالفعل بجميع أفعال المكلفين أقول المفهوم ظاهراً هو التعلق
بالفعل والمراد بالأفعال الجنس لا الاستغراق على ما مر وعن الثالث^(١) بأن المراد بالتحليل
التعريف بالعلل المعرفات (والتكاح والطلاق ونحوهما معرفات له) أى للحكم كالحل
والحرمة ولا يمتنع كون الحادث معرفاً للتقديم (كالمصانع) أى لوجوده والجواب
عن الثامن بأن التعريف جامع لأفراد الحكم (والموجبة والمأتمية أعلام الحكم لا هو)
فإن خطاب الوضع ليس بمحكم عندنا وإن اتفق البعض على تسميته بالحكم الوضعي
فلا يضرنا خروجه (وإن سلم) كونه حكماً (فاللهي) أى المراد (بهما) أى الموجبة
والمأتمية (اقتضاء الفعل والتترك) فإن معنى سببية الدولك للصلاة وجوبها بدولك
الشمس ومعنى مأتمية التجارة للصلاة حرمتها معها والمراد بالاقضاء والتخير أعم من
الصريح والضمني لا يقال إن مفهوم الحكم الوضعي والتكليف متغايران وإن لزم أحدهما
الآخر في بعض الصور فإن المفهوم من الأول الخطاب بتعلق شيء بشيء لكونه سبباً أو شرطاً
أو مانعاً ومن الثاني الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخيير فكيف يشمل الثاني
الأول لانا قول بعد ما جعلنا التكليف أعم من الوضعي كان شاملاً ولا يضر تغاير مفهوميهما
^(٢) المراد بالثالث ما ذكره المعتزلة من الوجوه في أدلة الكبرى عند قول المصنف
ومعلا به فراجع .

هو الصحة لإباحة الانتفاع وبالبطلان حُرْمَتُهُ والترديدُ في أنفسهم
للمحدود لا في الحُرْمِ) أقول أجاب المصنف عن الإعتراض الأول وهو قولهم كيف

بل يجب لوجوب تغاير مفهوم العام والخاص (و) المراد (بالصحة) أى بصحة البيع
مثلاً (إباحة الانتفاع) بالمبيع إذ الصحة استباح الغاية وغاية البيع إباحة الانتفاع فتكون
داخلة تحت التخير (وبالبطلان) أى بطلانه (حرمة) أى حرمة الانتفاع بالمبيع
فيكون داخلاً تحت الاقتضاء وفي قوله بالبطلان مع أن المذكور سابقاً للفساد إشعاراً
بأن لا فرق بينها قال المراجع إباحة الانتفاع قد تختلف عن البيع بشرط الخيار للمتبايعين
وأجاب الفري بأن المراد الإباحة إما حالاً أو مآلاً أى عند إجازة من له الخيار قال
الجارى ردى بطلان الإباحة في الحال ظاهر وكذا في المآل في صورة اختيار عدم الإمضاء ثم
أجاب بأننا نمنع صحة البيع على هذا التقدير لثبوت أن البيع ما كان صحيحاً وكانت الإباحة لذلك
الأول ثم قال وفيه نظر أقول وجه النظر أن التعليق بشرط الخيار دخل ههنا للضرورة
في الحكم دون السبب قليلاً للخطر الذى شأنه أن لا يدخل في الإباحات ولهذا لو حلف
لا يبيع ويبيع بشرط الخيار بحث وإن لم يتم بالإمضاء مع أن الله يتصرف إلى المعتاد وهو
البيع الصحيح فالحكم بعدم صحته غير صحيح ويمكن الجواب بوجه آخر وهو أن الأصل
على البيع الموافق لحكم الشرع الإمضاء والتساقط نظر إلى عدم المشروعية وعدم الإمضاء
من العوارض الاتفاقية فهما وجد البيع وجد الإمضاء المستتبع للإباحة تقدير^(١) والأظهر
أن الصحة والفساد المذكورين كما عرفت ليسا من الأحكام الشرعية فموجبها عن التعريف
غير قاض فيه . وعن التاسع بأن التردد إنما يوجب التشكيك إذا كان بمعنى أن الحد إما هذا
أو ذاك (والترديد) ههنا (في أقسام المحدود لا في الحد) لشمول لفظة من ألفاظ الحد وهو

^(١) هذا جواب آخر عن إشكال المراجع بعد جواب الفري ومحصل الجواب أن لانسلم
إطلاق الفساد على البيع بشرط الخيار نظراً لعدم جواز الانتفاع به لأن جهة الفساد عدم
المشروعية والبيع بشرط الخيار مشروع بالإجماع فهو صحيح غاية أن الأصل والكثير
على الصحيح الإمضاء وقد يعرض عدم الإمضاء في البيع لعوارض الخيار لدفع الضرر عن
المتبايعين وكثيراً ما يخرج الشيء عن الأصل لداعي الضرورة وقوله تقدير ليس المراد
منه مالا حتى يرجع إلى جواب الفري بل المراد منه إما بالفعل وهو ما طوى تحت لو وإما
ببالتقوة وهو مدخولاً إذ قد يشتري الشيء ولا يتنفع به لعدم موافقته الفرض المتصدد بتدبر .

يقولون إن الحكم هو الخطاب مع أن الخطاب قديم والحكم حادث فقال لا نسلم أن الحكم حادث بل هو قديم أيضاً كالخطاب وحينئذ فيصح قولنا الحكم خطاب الله تعالى أما قولهم في الدليل الأول على حدوثه أن الحكم بوصف بالحدوث كقولنا حلت المرأة بعد أن لم تكن فليس كذلك لأن معنى قولنا الحكم قديم كما قال في المحصول هو أن الله تعالى قال في الأزل أذنت لفلان أن يطلا فلانة مثلاً إذا جرى بينهما نكاح وإذا كان هذا معناه فيكون الحل قديماً لكنه لا يتعلق به إلا بوجود القبول والإيجاب وحينئذ فقولنا حلت المرأة بعد أن لم تكن معناه يتعلق الحل بعد أن لم يكن فالموصوف بالحدوث إنما هو التعلق وإلى هذا أشار بقوله: قلنا الحادث التعلق وأما قولهم في الدليل الثاني على حدوثه أن الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطء حلال فلا نسلم أن هذا صفة قال في المحصول لأنه لا معنى ليجوز الفعل حلالاً إلا قول الله تعالى: رفعت الحرج عن فاعله فحكم الله تعالى هو هذا القول وهو متعلق بفعل العبد ولا يلزم من كون القول متعلقاً بشيء أن يكون صفة لذلك الشيء فلما إذا قلنا شريك الباري معدوم كان هذا القول الوجودي متعلقاً بشريك الإله وهو معدوم فلو كان صفة له لكان شريك الإله متصفاً بصفة وجودية وهو محال لأن ثبوت الصفة فرع عن ثبوت الموصوف وإلى هذا أشار بقوله والحكم متعلق الخ وأما قولهم في الدليل الثالث إن الحكم الشرعي يكون معللاً بفعل العبد كقولنا حلت بالنكاح ويلزم من حدوث العلة حدوث المعلول فلا نسلم أن النكاح والطلاق والبيع والإجازة وغير ذلك من أفعال العباد علل للأحكام الشرعية بل معارفها إذ المراد من العلة في الشرعيات إنما هو المعرفة للحكم ويجوز أن يكون الحادث معرفاً للتقديم كما أن العالم معرف للصانع سبحانه وتعالى لأننا نستدل على وجوده به والعالم بفتح اللام هو الخلق والجمع للعوالم قاله الجوهري وإلى هذا أشار بقوله والنكاح والطلاق (قوله والموجبة والمأتمية أعلام) جواب عن الاعتراض الثاني وهو قولهم إن هذا الحد غير جامع لأنه قد خرج منه هذه الأحكام التي لا اقتضاء فيها ولا تخيير فقال لا نسلم أن الموجبة والمأتمية من الأحكام بل من العلامات على الأحكام لأن الله تعالى جعل زوال الشمس علامة على وجوب الظهور ووجود النجاسة علامة على بطلان الصلاة والبيع وإن سلمنا أنهما الخطاب للقسامين وهو الفارق بين الرددين^(١) وعن العاشر بأن معنى حجية الأدلة المذكورة وجوب العمل بمقتضاها فيندرج في الاقتضاء الضمني ثم بعد ما قدم بيان نفس الحكم لتقدمه طبعاً شرع في تقسيمه فقال:

(١) يريد رحمه الله أن الرديد في أقسام الحدود باشتغال الحد على جنس صالح للحدين ضمنية أحد فصلين يابن أحدهما الآخر لا ضرر فيه إذ القصد في ذلك الاختصار وذكر الضمير وإن عاد على لفظة مراعاة للنحو.

من الأحكام فليساً خارجين من الجدة لأنه لا معنى لكون الزوال موجباً لإلغاب فعل الصلاة ولا معنى لكون التجاسة مانعة لإلغاب الترك ولا نسلم أيضاً أن الصحة والبطالة خارجان عن الحد فإن المعنى بالصحة إباحة الانتفاع والمعنى بالبطالة حرمة فاندرجا في قولنا بالاقضاء أو التخيير وإعجاباً عبر في السؤال بالفساد وفي الجواب بالبطالة علماً بالترادف . وأعلم أن في موجبة الدلوك ثلاثة أمور أحدها وجوب الظهور ولا إشكال في أنه من الأحكام والثاني نفس الدلوك وهو زوال الشمس وليس حكماً بلا نزاع بل علامة عليه والثالث كون الزوال موجباً وهو ما أورده المعتزلة ولهذا عبروا عنه بالموجبة واستدلوا على كونه حكماً بكونه مستفاداً من الشرع وأنه لا معنى للشرع إلا ذلك وإذا كان كذلك فكيف يحسن الجواب بأنه علامة على الحكم إنما العلامة هو نفس الزوال وكذلك القول في المانعة وأما دعواه أن المعنى بها اقتضاء الفعل والترك فممنوع أيضاً لأن الموجبة غير الوجوب والمانعة غير المنع قطعاً كما بيناه وأما دعواه أن الصحة هي الإباحة فينتقض بالمبيع إذا كان الخيار فيه للبائع فانه صحيح ولا يباح للبشرى الانتفاع به وأيضاً يقال له صحة العبادات داخلة في أي الأحكام الخمس فالصواب ما سلكه ابن الحاجب وهو زيادة قيد آخر في الجحد وهو الوضع يقال بالاقضاء أو التخيير أو الوضع قوله (والترديد في أقسام المحدود لا في الحد) جواب عن الاعتراض الثالث وهو قولهم إن في الحد صيغة أو هي للشك فقال لا نسلم وقوع الشك في الحد لأن أو هنا ليست للشك بل هي لأقسام محدود وهو الحكم كما تقول الكلمة اسم أو فصل أو حرف يدل عليه تعبيركم بالترديد لا بالتردد فإن قولنا تردّد في الشيء تردداً يستدعي الشك فيه بخلاف ردد بين الشيئين تردداً فإنه لا يستلزمه لصحة استعماله في التقسيم وفي تعبير المصنف نظر لأنه إن عني بالترديد ما قلناه فهو واقع في أجزام الحد ضرورة فكيف يقول لا في الحد وإن عني به الشك فهو ممتنع عن أقسامه قطعاً ولو اقتصر على قوله والترديد في أقسام المحدود لاستقام وقد يجاب عن هذا بأن يقال المرام بالترديد التقسيم كما قلناه ولا نسلم أنه واقع في الحد وذلك لأن الترديد إنما هو في أحدهما معيناً وأحدهما معيناً أخص من أحدهما مطلقاً فيكون غيره وأحدهما مطلقاً هو المعتبر في الحد ولم يقع فيه تردّد فلا تردّد في الحد إنما الترديد في الاقضاء والتخيير اللذين هما من أقسام المحدود الذي هو الحكم وإلى هذا أشار في المحصول فإنه أجاب عن أصل السؤال بقوله قلنا مرادنا أن كل ما وقع على أحد هذه الوجوه كان حكماً قال (الفصل الثاني في تقييدها

(الفصل الثاني في تقييدها) وهي ستة لأن التقسيم إما للحكم أو لمحتله وهو الفعل بحيث يستلزم تقسيم الحكم الأول إما بالذاتيات أو بالعوارض وهذا إما بحيث لا يتداخل الأقسام

الأول - الخطاب إن اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب وإن لم يمنع فندب وإن اقتضى الترك ومنع النقيض لحرمة وإلا فكراهة وإن خبر فإباحة أقول لما فرغ من تعريف الحكم شرع في تقسياته وهو ينقسم باعتبارات مختلفة إلى تقسيات ستة الأول باعتبار الفصول التي صيرت أقسامه أنواعاً خمسة فقوله في تقسيمه أى في تقسيم الحكم ثم انه لما قدم أن الحكم هو خطاب الله تعالى الخ صح التقسيم في الخطاب وأن كلامه في تقسيم الحكم وقرن الخطاب بالالف واللام لإفادة المعهود السابق وهو خطاب الله تعالى وحاصله أن خطاب الله تعالى قد يكون فيه اقتضاء وقد يكون فيه تحيير كما تقدم فإن اقتضى شيئاً نظر إن اقتضى وجود الفعل ومنع من نقيضه وهو الترك فانه الوجوب وإن اقتضى الوجود ولم يمنع من الترك فهو الندب وإن اقتضى ترك الفعل ومنع من نقيضه وهو الإتيان به فهو الحرمة وإن اقتضى الترك لكن لم يمنع من الإتيان به فهو الكراهة وإن كان الخطاب لا يقتضى شيئاً بل خيراً بين الإتيان والترك فهو الإباحة وهذا التقسيم يعلم منه الحدود فالإيجاب مثلاً طلب الفعل مع

أولاً والثاني أما بحسب الحكم المتعلق به أو العاية أو الزمان وهذا التقسيم لا يمكن بحسب الذاتيات لما ثبت من أن ذات الفعل بدون تعلق الخطاب به لا تتوحد شرعاً بناء على نفي قاعدة الحسن والقبح العقليين ولا بحسب الفاعل لأن الضاعل في الحقيقة ليس إلا الله ولا بالمكان إذ لا دخل لاختلافه في اختلاف الأفعال إلا في قليل فاذا التقسيات ستة الأول مما ذكرنا هو الأول في الكتاب والثاني السادس فيه والثالث هو الثالث في الرابع الثاني والخامس الرابع والسادس الخامس وربتها المصنف على خلاف ما ذكرنا بتقديم البعض على ما يناسب تأخيرها عنه في ذاته كما فعله التقسيم (الأول) في الخطاب تقسيمه إلى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والإباحة (الخطاب) المتعلق أحد المتعلقين إما أن يقتضى وجود الفعل أو الترك أو لا بل يحير فيها والأول إما أن يمنع من النقيض وهو الترك أو لا فهو (إن اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب وإن لم يمنع) القبيض (فندب) (و) الثاني إما أن يمنع من النقيض وهو الفعل أو لا فهو (إن اقتضى الترك ومنع النقيض لحرمة وإلا فكراهة) والثالث هو الإباحة وإليه أشار بقوله (وإن خير فإباحة) فإن قلت أن أريد بالترك كلف النفس عن الفعل لم يكن نقيضاً للفعل لارتفاعها عند عدم الفاعل ولو سلم تدخل الحرمة في الوجوب لوجود اقتضاء الفعل فيه وهو الكف مع منع النقيض وهو ترك الكف وإن أريد علم الفعل لم يجز تعلق الخطاب لانه غير مقدور قلنا المراد الأول وإطلاق نقيض الفعل عليه لاستلزامه عدم الفعل الذي هو نقيضه والجواب عن قوله ولو سلم الخ أن المراد في الوجوب الفعل الغير الكف بقرينة وقوعه في مقابلة

تلتزم من الترك وأمثلة الباقي لا تخفى وهو تقسيم محدد لا إيراد عليه لكن تعبير المصنف بالوجوب والحرمة لا يستقيم بل الصواب الإيجاب والتحرير لأن الحكم الشرعى هو خطاب الله تعالى كما تقدم والخطاب إنما يصدق على الإيجاب والتحرير لا على الوجوب والحرمة لأنهما مصدر وجب وحرم والإيجاب والتحرير مصدران لاوجب وحرم بتشديد الراء فدلوا على أن الله تعالى بالصلاة مثلاً هو أوجبها علينا وليس مدلوله وجبت نعم إذا أوجبها فقد وجبت وجوباً قال : (وُيُرسَمُ الواجبُ بأنه الذى يُذَمُّ شرعاً تاركهُ قصداً

الترك الذى هو الكف أو المراد الثانى وهو عدم الفعل وتعلق الخطاب باعتبار مقدورية ما يستلزمه وهو الكف وهذا كما قيل من أن التكليف بالإيمان وهو التصديق مع كونه قسماً من العلم الذى هو من مقولة الكيف لا الفعل إنما صح باعتبار اختيارية مقدماته كصرف القوة واستعمال الفكر ورفع الموانع فى تحصيل تلك الكيفية فان قلت ان أريد الفعل الغير الكف يلزم أن لا يكون الوجوب المستفاد من ككف نفسك وجوباً إذ هو ليس اقتضاء فعل غير كف بل يكون حرمة لأنه اقتضاء كف قلنا قيد الحيثية معتبر وإن حذف لظهوره فالملغى الوجوب اقتضاء من حيث تعلقه بالفعل والحرمة من حيث تعلقه بالكف عن الفعل فكأن كلف لإيجاب من حيث التعلق بالكف تحريم من حيث التعلق بالفعل المكفوف عنه وحيث لا حاجة لنا ابتداء إلى تقييد الفعل بغير الكف إذ لا يصدق على الحرمة أنه اقتضاء فعل من حيث تعلقه بهذا الفعل إذ هي اقتضاء كف لا من حيث تعلقه به بل من حيث التعلق بالمكفوف عنه (ويرسم الواجب بأنه الذى يذم شرعاً تاركه) من حيث إنه تركه نخرج منه المندوب والحرام والمكروه والمباح لأن تاركها وإن ذم عند ترك القرض لكن من حيث ترك القرض لا تركها والمراد بالنم شرعاً نص الشارع به أو بدليله بناء على أن لا حكم للعقل فى الشرعيات وقوله (قصداً) أى غير عذر لئلا يخرج متروك النائم والناسى فانهما وإن لم يذما شرعاً لعدم التصد لكن إذا تركا قصداً يذمان وهذا ما قاله المراسى ثم قال وفيه نظر لأن المصنف صرح أى فى التقسيم الخامس بأنه ليس بواجب ولو سلم الوجوب فلا حاجة إلى هذا أيضاً لأنه يذم تاركه بوجه ما هو ما إذا تذكره ولم يأت به أجاب القزى عن الأول بأن المراد بالواجب هنا ما انعقد سبب وجوبه . وجوب الاداء أو لالعذر . يظهر الأثر فى حق القضاء بزواله وعن الثانى بأن المراد الذم بترك هذا الواجب والمتذكر التارك للقضاء إنما يذم لتركه القضاء فلا يذم الناسى ونحوه بالترك بوجه من الوجوه . أقول الأول يشير إلى جواز انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء بمعنى أنه يجب عليه فى الوقت أن يفعل بعد زوال العذر وهو خلاف ما ينقل عن الشافعى من أن الوجوب فى البدنى

عين وجوب الأداء وهما متلازمان اللهم إلا أن يكون في ثبوت هذا الثقل عن الشافعي ضعف أو يكون مختار أصحابه خلاف ذلك صرح به الفاضل في التلويح والثاني يدفع بأن الواجب على ما ذكر هو الثابت في الذمة وفعله بطريقتين إما في الوقت وهو الأداء أو خارجه بعد فوات الوقت وهو القضاء فهو شيء واحد والاختلاف باعتبار اختلاف الوقت ففعله قضاء بعد تركه أداء تركه في أكمله فيندم لذلك وأما تسمية القضاء بمثل الواجب فالمراد مثل الواجب الأداء وهو أخص من الواجب بالمعنى الذي ذكره فالأقرب أن يقال: المفهوم أن التارك من حيث هو سبب اللزم بناء على أن تعليق الحكم بالمشقة دليل عليه مأخذ الاشتقاق فيلزم سببية ترك الناسي إذاً للذم وإن فعل قضاء لأن القضاء من حيث هو لا يني التارك السابق كما في التارك المتعمد فاحتيج إلى قوله قصداً لا يقال المراد التارك عمداً أو أداء وقضاء بناء على انصراف المطلق الكامل لأننا نقول الاكتفاء بمثل هذا لا يناسب التعريفات وقال الخنزي قوله قصداً ليخرج متروك النائم فإنه غير واجب. قال الفري هو ما دخل فيما يندم تاركه حتى يحرزه عنه يعني أنه على تقدير عدم الوجوب لا يصيب عليه أنه يندم تاركه فلا حاجة إلى الاحتراز فإن قلت متروكة بما يندم تاركه في الجملة أي على تقدير القصد قلنا المراد متروكة من حيث إنه نائم لأن عدم وجوبه من هذه الجئية قال الجاربردى ردأ على الخنزي إن التركيب لا يفيد ما ذكره أقول معناه أن حاصل التعريف على هذا أن الواجب ما يندم شرعاً تاركه على تقدير القصد وهو يصدق على متروك النائم فيلزم دخوله في التعريف لا خروجه قوله (مطلقاً) أي تاركاً له في جميع أوقاته في الواجب الموسع ولبدله أيضاً في الخير ومع جميع المكلفين في الواجب على الكفاية فهذا القيد لدخول هذه الأشياء في التعريف كذا قيل قال المراغي لا حاجة إلى هذا التيد لأن مؤخر الظاهر من أول الوقت مع الإتيان به في آخره ليس بشارك للواجب الذي هو الظاهر وكذا تارك إحدى الحصص على التبعين الآتي يدلها ليس بشارك للواجب أعني أحدها مطلقاً وكذلك تارك ما هو على الكفاية كصلاة الجنازة إذا أداها غيره إذ لا يقال إنه تارك لما هو واجب عليه خصوصاً عند المصنف إذ هي ليست بواجبة عليه بعينه عنه . قال الفري المراد دخوله في التعريف المقضي من الموسع أول الوقت والحصلة المختارة فعلاً من الحصول وما أداه البعض مما هو على الكفاية فإنها واجبة مع أنه لا يصدق عليها أنه يندم تاركها لأن المقضي أول الوقت في الموسع لو ترك ولم يؤد حينئذ لم يندم التارك وكذا في الآخرين أقول إن أراد بقوله لو ترك الخ أنه لم يأت به آخر الوقت أيضاً من غير عذر فلا نسلم أنه لا يندم التارك وإن أراد ذلك مع الإتيان به حينئذ فلا نسلم تحقق ترك الواجب

وَرَادْفُهُ الْفَرْضُ وَقَالَتِ الْخَفِيَّةُ : الْمَرْضُ مَا ثَبَتَ بَقَطْعَى
وَالوَاجِبُ بَقَطْعَى أَقُولُ الْمَعْرِفَاتِ لِلْبَاقِيَةِ خَمْسَةُ الْخَمْسَةِ الْوَاحِدُ وَالْوَاحِدُ الْوَاحِدُ
وَالرَّسْمُ الْوَاحِدُ وَالرَّسْمُ الْوَاحِدُ وَتَبْدِيلُ لَفْظٍ أَشْرَفُ مِنْهُ فَالْوَاحِدُ الْوَاحِدُ هُوَ التَّعْرِيفُ بِالْجِنْسِ
وَالْفَصْلُ كَقَوْلِنَا فِي الْإِنْسَانِ إِنَّهُ الْحَيَوَانُ الْوَاحِدُ الْوَاحِدُ كَالْتَّعْرِيفِ بِالْفَصْلِ
وَحَدَهُ كَقَوْلِنَا الْوَاحِدُ الْوَاحِدُ هُوَ التَّعْرِيفُ بِالْجِنْسِ وَالْوَاحِدُ الْوَاحِدُ كَقَوْلِنَا الْإِنْسَانِ
حَيَوَانٌ ضَاحِكٌ أَوْ كَاتِبٌ فَالضَّحْكُ مَعْنَى خَاصٌ بِالْإِنْسَانِ لَا يَشَارِكُهُ فِيهِ غَيْرُهُ وَالرَّسْمُ
الْوَاحِدُ كَالْتَّعْرِيفِ بِالْوَاحِدِ وَحَدَهُ كَقَوْلِنَا الْإِنْسَانُ ضَاحِكٌ وَتَبْدِيلُ الْوَاحِدِ بِالْفَصْلِ الْأَشْرَفُ
كَقَوْلِنَا الْبَرُّ هُوَ الْقَمَحُ إِذَا عَلَتْ ذَلِكَ فَالْأَحْكَامُ الْخَمْسَةُ لَهَا جُودٌ وَرُسُومٌ فَالتَّعْرِيفُ السَّابِقُ
ذَكَرَهُ الْمَصْنُفُ لِمَعْرِفَةِ حُدُودِهَا كَمَا تَهْدِي الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ ثُمَّ شَرَعَ الْآنَ فِي التَّعْرِيفِ بِالْخَوَاصِ
فَلِذَلِكَ قَالَ وَيَرْسُمُ لَكُمَا لَمْ يَرْسُمُ نَفْسَ الْأَحْكَامِ بَلْ رَسَمَ الْأَفْعَالَ الَّتِي تَعَلَّقَتْ بِهَا هَذِهِ الْأَحْكَامُ
فَإِنَّ الْفِعْلَ الَّذِي تَعَلَّقَ بِهِ الْوَجُوبُ هُوَ الْوَاجِبُ وَالَّذِي تَعَلَّقَ بِهِ التَّدْبِيرُ هُوَ الْمُدْبُوبُ وَالَّذِي
تَعَلَّقَ بِهِ التَّحْرِيمُ هُوَ الْحَرَامُ وَالَّذِي تَعَلَّقَ بِهِ الْكَرَاهَةُ هُوَ الْمَكْرُوهُ وَالَّذِي تَعَلَّقَتْ بِهِ الْإِبَاحَةُ
هُوَ الْمُبَاحُ وَهَذَا الرِّسْمُ قَوْلُهُ فِي الْمَحْصُولِ عَنْ اخْتِيَارِ الْقَاضِي أَيْ يَكْرَهُ وَلَمْ يَصْرَحْ فِيهِ بِاخْتِيَارِهِ
نَحْنُ صَرَحْنَا بِذَلِكَ فِي الْمُنْتَخَبِ فَقَالَ إِنَّهُ الصَّحِيحُ مِنَ الرُّسُومِ لَكِنِّ فِيهِ تَضْيِيقٌ شَرَفَهُ فَقَوْلُهُ الَّذِي
يَذِمُّ أَيْ الْفِعْلَ الَّذِي يَذِمُّ فَالْفِعْلُ جِنْسٌ لِلْخَمْسَةِ وَقَوْلُهُ يَذِمُّ احْتِزَّ بِهِ عَنِ التَّدْبِيرِ وَالْمَكْرُوهِ

وَعَلَى هَذَا الْاِخْتِيَارِ وَلَا يَجْدِي فِي ذَلِكَ التَّنْصِيفُ بِالْمُؤَدَى مِنَ الْأَنْوَاعِ الثَّلَاثَةِ عَلَى مَا لَمْ يَخْتِ
وَالْأَقْرَبُ أَنَّ مُؤَدَى الْمَوْسَعِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ قَدْ يُطْلَقُ عَلَيْهِ تَارِكُ الْوَاجِبِ أَوَّلَ الْوَقْتِ بِمَعْنَى
الْمُؤَخَّرِ عَنْهُ وَإِنْ لَمْ يُطْلَقْ بِمَعْنَى الْمَمْتَنِعِ عَنِ الْأَدَاءِ حِينَ وَجُوبِهِ عَلَيْهِ وَكَذَا عَلَى الْآخِيَةِ بِمُخْصَلَةٍ
دُونَ أُخْرَى بِمَعْنَى أَنَّهُ لَمْ يَفْعَلْ مَا هُوَ مِنْ أَفْرَادِ الْوَاجِبِ وَعَلَى الْآخِرِ بِمَعْنَى أَنَّهُ تَارِكٌ
مَا هُوَ وَاجِبٌ عَلَى مَا صَدَقَ عَلَيْهِ مَعَ أَنَّ وَاحِدًا مِنْهُمْ لَا يَذِمُّ وَلَمَّا كَانَ مُظَنًّا أَنْ يُجْعَلَ
الْتِّكُّ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى وَيُخْرِجُ هَذِهِ الْوَاجِبَاتِ قِيدَ بَقَوْلِهِ مُطْلَقًا لَا تَنْدَرِجُهَا إِلَّا أَنْ اسْتَفَادَ
الْمَعْنَى الْمَذْكُورَ مِنْ قَوْلِهِ مُطْلَقًا لَا يَخُذُ مِنْ تَكْلُفٍ (وَرَادْفَهُ) أَيْ الْوَاجِبُ (الْفَرْضُ)
وَقَالَتِ الْخَفِيَّةُ الْفَرْضُ مَا (ذَكَرَ مَعَهُ أَنَّهُ) ثَبَتَ بَقَطْعَى (مِنْ الدَّلِيلِ كَالْقِرَاءَةِ فِي الصَّلَاةِ)
الثَّابِتَةُ بِالْكِتَابِ (وَالوَاجِبُ) مَا ذَكَرَ مَعَهُ أَنَّهُ ثَبَتَ (بَقَطْعَى) مِنْهُ كَالْوَقْرِ الثَّابِتِ بِغَيْرِ
الْوَاحِدِ وَحُكْمُ الْأَوَّلِ لِلزُّومِ عَمَلًا وَتَصْدِيقًا وَعَمَلًا فَيَكْفُرُ الْجَاهِدُ وَيُفْسِدُ التَّارِكُ بِلَا عَدْرِ
وَحُكْمُ الثَّانِي لِلزُّومِ عَمَلًا لَا تَصْدِيقًا فَلَا يَكْفُرُ الْجَاهِدُ وَيُفْسِدُ التَّارِكُ مُسْتَحْفًا بِأَخْيَارِ الْآحَادِ
لَا مِثْلًا وَقَدْ يُطْلَقُونَ الْوَاجِبَ عَلَى مَا يَعْصِيَانِ وَلَمَّا يَقُولُونَ الْحُجَّ وَاجِبٌ . قَالَ أَبُو زَيْدٍ
الْفَرْضُ التَّقْدِيرُ لَعْنَةٍ وَالْمَقْطُوعُ مَعْلُومٌ تَقْدِيرُهُ عَلَيْنَا فَيُسَمَّى الْفَرْضُ دُونَ الْمَقْطُوعِ فَانْهَ سَاطِعٌ

هو المباح لأنه لازم فيها قال في المحصول تبعاً للفرز في المستصني وهو خير من قولنا يعاقب تاركه لجواز العفو ومن قولنا يتوعد بالعقاب على تركه لأن الخلف في خبره محال فيلزم أن لا يوجد العفو ومن قولنا ما يخاف العقاب على تركه لأن المشكوك في وجوبه غير واجب مع وجوب الخوف والمراد بقولنا يذم تاركه أن يرد في كتاب الله تعالى أو في سنة رسوله أو إجماع الأمة ما يدل على أنه بماله لو تركه لكان مستقصاً ومولماً بحيث ينتهي الاستقصاء والولوم إلى حد يصلح لترتب العقاب وقوله شرعاً قال في المحصول هو إشارة إلى أن الذم عندنا لا يثبت إلا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة وقوله تاركه احتراز عن الحرام فإنه يذم شرعاً فاعله وقوله قصداً فيه تقريران موقوفان على مقدمة وهي أن هذا التعريف إنما هو بالحليّة أى هو الذى يبحث لو ترك الذم تاركه إذ لو لم يكن قيد الحليّة لاقتضى أن كل واجب لا بد من حصول الذم على تركه وحصول الذم على تركه موقوف على تركه فيلزم من ذلك أن التارك لا بد منه وهو باطل إذا عرفت ذلك فأحد التقريرين أنه إنما أتى بالقصد لأنه شرط لتصدق هذه الحليّة إذ التارك لا على سبيل القصد لا يذم والثاني أنه احتراز به عما إذا مضى من الوقت مقدار يتمكن فيه من إيقاع الصلاة ثم تركها بنوم أو نسيان أو موت فإن هذه الصلاة واجبة لأن الصلاة تجب عندنا بأول الوقت وجوباً موسعاً بشرط الإمكان كما سيأتي في الواجب الموسع وقد تمكن ومع ذلك لم يذم شرعاً تاركها لأنه ما تركها قصداً فأتى بهذا القيد لإدخال هذا الواجب في الحد ويصير به جامعاً ولا ذكر له في المحصول والمنتخب ولا في التحصيل والحاصل وقوله مطلقاً فيه أيضاً تقريران موقوفان أيضاً على مقدمة وهي أن الإيجاب باعتبار الفاعل قد يكون على الكفاية كالجنازة وقد يكون على العين كالصلوات الخمس وباعتبار المفعول قد يكون مخيراً كخصال الكفارة وقد يكون محتمياً كالصلاة أيضاً وباعتبار الوقت المفعول فيه قد يكون موسعاً كالصلاة وقد يكون مضيقاً كالصوم فإذا ترك الصلاة في أول وقتها صدق أنه ترك واجباً إذ الصلاة تجب بأول الوقت ومع ذلك لا يذم عليها إذا أتى بها في أثناء الوقت ويذم إذا أخرجها عن جميع الوقت وإذا ترك إحدى خصال الكفارة فقد ترك ما يصدق عليه أنه واجب مع أنه لازم فيه إذا أتى بغيره وإذا ترك صلاة الجنازة فقد ترك

علينا بحسب الظن يخص باسم الواجب من الوجوب بمعنى السقوط كما في قوله تعالى فإذا سوجبت جنوبها أى سقطت^(١) قال الإمام الغرض المقدر قطعاً أو ظناً والواجب الساقط

(١) المراد من سقوط جوانب الإلزام تحقق موتها والجمع في مقابلة الجمع وإلا فالساقط من البعير جنب واحد .

ما هو واجب عليه لأن فرض الكفاية يتعلق بالجميع ولا يذم عليه إذا فعله غيره بخلافه. تارك إحدى الصلوات الخمس فانه مذموم سواء وافقه غيره أم لا إذا عرف ذلك فنعود إلى ذكر التقريرين أحدهما أن قوله مطلقاً عائد إلى الذم وذلك لأنه قد تلخص أن الذم على الواجب الموسع والواجب النخير والواجب على الكفاية من وجه دون وجه والذم على الواجب المضيق والمحتم والواجب على العين من كل وجه فلذلك قال مطلقاً أى سواء كان الذم من بعض الوجوه أو من كلها فلو لم يذكر ذلك لقليل له من ترك صلاة الجنازة مثلاً لا تيان غيره بها فقد ترك واجباً عليه مع أنه لا يذم أو يقال له الآتى بها أت بالواجب مع أنه لو تركه لم يذم وأنت قد قلت أن الواجب ما يذم تاركه فلما ذكر هذا التقيد اندفع الاعتراض لأنه وإن كان لا يذم عليه من هذا الوجه فيذم عليه من وجه آخر وهو ما إذا تركه هو وغيره وبه صار الحد جامعاً للواجب الموسع والواجب النخير والواجب على الكفاية وعبر عنه الإمام في الحصول والمنتخب بقوله على بعض الوجوه وتبعه صاحب التحصيل لكن صاحب الحاصل أباه بقوله مطلقاً فتبعه المصنف وهو أحسن من عبارة الإمام لأن القيود لابد أن تخرج أضدادها فالتقييد ببعض يخرج ما يذم تاركه من كل وجه فيلزم أن يخرج من الحد أكثر الواجبات وهى المضيق والمحتم وفروض الأعيان لاجرم أن فى بعض متعلوها كان أو مظوناً فالتخصيص تحكم قال الفزرى وفيه نظر إذ المظنون لما لم يعلم تقديره علينا كيف يقال أنه فرض أى مقدر علينا والمتطوع لما كان معلوم التقدير كيف يقال أنه ساقط علينا أقول الحكم بأنه مقدر علينا لا يتوقف على القطع بل يكفي فيه الظن وكون الشيء معلوم التقدير لا ينافى السقوط علينا بمعنى النسخ ولو على بعض الوجوه بزيادة ولو كان الثاني أن مطلقاً عائد إلى الترك والتقدير تركاً مطلقاً ليدخل النخير والموسع وفرض الكفاية فانه إذا ترك فرض الكفاية لا يأنم وإن صدق أنه ترك واجباً وكذلك الآتى به أت بالواجب مع أنه لو تركه لم يأنم وإنما يأنم إذا حصل الترك المطلق أى منه ومن غيره وهكذا فى الواجب النخير والموسع ودخل فيه أيضاً الواجب المحتم والمضيق وفروض العين لأن كل ما ذم الشخص عليه إذا تركه وحده ذم عليه أيضاً إذا تركه هو وغيره (قوله ويرادفه الفرض) أى الفرض واجب عندنا

أن لا اختيار لنا فى ثبوته علينا وأجاب الحنفية عن قول الإمام بأن الفرض التقدير والتقطع والوجوب السقوط والاضطراب . والتقطع فى الأول دون الثانى والشبهة والاضطراب بالمعكس إلا أن أبى زيد لم يذكر القطع فى الأول والاضطراب فى الثانى لشبهة ذلك وتبعه عليه بترتيب التسمية بالفرض على العلم قطعاً وبالواجب على السقوط علينا بالشبهة وهذا مع كونه لم يلاق تقرير مراد أبى زيد محدود بأن معنى الوجوب الثبوت والذى يعنى السقوط

حجراً فإن وقالت الحنفية: إن ثبت التكليف بدليل قطعي مثل الكتاب والسنة المتواترة فهو القرض كالصلوات الخمس وإن ثبت بدليل ظني كخبر الواحد والقياس فهو الواجب ومثله بالوتر على قاعدتهم فإن ادعوا أن التفرقة شرعية أو لغوية فليس في اللغة ولا في الشرع ما يقتضيه وإن كانت إصلاحية فلا مشاحة في الاصطلاح قال في الحاصل والنزاع لفظي قال (والمندوب ما محمد فاعله ولا يذم تاركه ويُسمى سنةً ونافلةً) أقول المندوب في اللغة هو المدعو إليه قال الجوهري يقال ندبه لأمر فاندب له أى دعاه له فأجاب قال الشاعر:

لا يسألون أخام حين يندبهم للنائبات على ما قال برهانا

فسمى النقل بذلك لدعاء الشرع إليه وأصله المندوب إليه ثم توسع فيه بحذف حرف الجر فاستكن الضمير وفي الاصطلاح ما قاله المصنف قوله: (ما يحمد فاعله) أى الفعل الذى يمدح فاعله فالفعل جنس وقوله: يمدح خرج به المباح فانه لا مدح فيه ولا ذم وقوله: فاعله خرج به الحرام والمكروه فانه يمدح تاركهما والمراد بالفعل هنا هو الصادر من الشخص ليعم الفعل المعروف والتول نفسانياً كان أو لسانياً فتدخل الأذكار التلبية واللسانية وغيرها من المندوبات ولا يكون الحد غير جامع وقوله: ولا يذم تاركه خرج به الواجب فان تاركه يذم فان قيل: فرض الكفاية يمدح فاعله ولا يذم تاركه مع أنه فرض

الوجبة ومعنى الاضطراب الوجوب يشهد به كتب اللغة ^(١) وكلامنا في المشتق من الوجوب مع أن هذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج كذا أفاد الفاضل (والمندوب ما يحمد فاعله) فخرج الحرام والمكروه والمباح وبقوله: (ولا يذم تاركه) الواجب قال الفري لا بد من قوله: قصداً مطلقاً لإخراج متروك التامى كالمظهر مثلاً والأنواع الثلاثة للواجب والجواب أن هذا تقيض لقولنا يذم تاركه بمعنى الإطلاق العام أى في الجملة فتقيضه وهو السلب الدائم أنه لا يذم تاركه دائماً في شيء من الأوقات فيخرج المذكورات لأن تارك شيء منها يذم في الجملة كما عرفت قال المراجع: يصدق التعريف على فعل الله الجواب أن المراد بالموصول في التعريفات فعل المكلف إذ الكلام في الفعل المتعلق به الخطاب أحد المتعلقين (و) للمندوب (يسمى سنة) وهى لفظة الطريقة والمادة واصطلاحاً العبادة النافلة أى الزائدة على الفرض وإذا قال: (ونافلة) عطف تفسيراً فالألفاظ

^(١) في القاموس وجب الحائط وجبة ينقط ووجب القلب وجباً خفي وعلى هذا فوجبت في الآية السالفة مأخوذة من الوجبة.

ولهذا احتجنا إلى إدعائه في حد الواجب كما تقدم وكان ينبغي أن يقول مطلأً وكذا أيضاً خصال الكفارة والواجب الموسع قلنا قوله ولا ينم كاف لأنه للعموم لكونه نكرة في سياق النفي إذ الأفعال كلها نكرات نعم يدخل في الحد فعل الله تعالى مع أنه ليس مندوباً إلا أن يقال يحمل الفعل على فعل المكلف وهو عناية في الحد ويسمى المندوب سنة ونافلة قال في المحصول ويسمى أيضاً مستحباً ونطوعاً ومرغباً فيه وإحساناً ومنهم من يبدل هذا بقوله حسناً قال : (والحرَامُ : ما يذمُّ شرعاً فاعله)

ثلاثة حيث تدتراف وتوقض التعريف بأن الإذان سنة ولو أصر أهل بلدة على تركه يذمون وأوجب بأن المراد ذم التارك من حيث أنه تارك والنم هنا للاستهانة وعند الحنفية السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين يطالب بإقامتها بلا افتراض ووجوب وقسموها إلى الزوايد كسير النبي عليه السلام في اللباس والقيام والجلوس وسنن الهدى كالإذان والإقامة ونحوهما وأوجبوا على ترك الثانية الاساءة والكراهة دون الأولى والنفيل ما يثاب فاعله ولا يذم تاركوه ولم يصر طريقة مسلوكة في الدين فهو دون سنن الزوائد ولا يخفى ما بين الإصطلاحين من التفاوت ^(١) (والحرَامُ : ما يذمُّ شرعاً فاعله) وخروج الواجب والمندوب والمكروه والمباح عنه ظاهر وهما إشكالات الأولى المكروه كراهة التحريم وهو ما كان تركه أولى مع المنع من الفعل بظني مما يذم فاعله ويعاقب الجواب أنه حرام على اصطلاحهم ^(٢) الثاني أنه يصدق على ترك المندوب كما في ترك أهل بلدة الإذان مثلاً فيلزم كونه ترك المندوب حراماً والجواب أن الحرمة من حيث الإصرار والاستهانة لا من مجرد الترك الثالث أن

^(١) النقل ماورد به دليل نذب عموماً أو خصوصاً ولم يواظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف سنن الزوائد فانها ما واظب عليها النبي صلى الله عليه وسلم حتى صارت عادة له ولم يتركها إلا أحياناً غير أنه لما لم تكن من مكملات الدين وشيئاته سميت بسنة الزوائد بخلاف سنة الهدى وهي السنن المؤكدة الترتية من الواجب التي يضال تاركها لاستخفافه بالدين والتفاوت بين الاصطلاحين يظهر في المندوب والمستحب فانه نقل لا سنة عند الحنفية الثانيان بالتفاوت لا عند غيرهم كالشافعية نعم أطلق الحنفية النقل على ما يشمل السنن الرواتب كما في قولهم باب الزواجر وفيه من السنن الرواتب ما فيه .

^(٢) هكذا في النسخ ولكن المذكور في كتب الحنفية أن المكروه تحريماً ما كان المنع من الفعل بظني مما يذم فاعله ويعاقب والمكروه تنزيهاً ما كان تركه أولى من فعله وإطلاق الحرَام على المكروه تحريماً إنما هو اصطلاح لمجد ويسمى بالحرَام الظني .

والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله والمباح ما لا يمتنع بفعله وتركه مدح ولا ذم (أقول المراد بقوله ما يذم أى الفعل الذى يذم فالفعل جنسه للأحكام الخمسة وقوله : يذم احتراز به عن المكروه والمندوب والمباح فإنه لا ذم فيها وقوله : شرعا لإشارة إلى أن الذم لا يكون إلا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة وقوله : فاعله احتراز به عن الواجب فإنه يذم تاركه والمراد بالفعل هو الشيء الصادر من الشخص والفعل هو المصدر له ليعم النية والنية وغيرهما من الأقوال المحرمة ، وكذلك الحقد والحسد وغيرهما من الأعمال القلبية ولك أن تقول : هذا الحد يرد عليه الحرام المخير عند من يقوله به وهم الأشاعرة كما نقله عنهم الآمدى وغيره فينبغى أن يقول : مطلقا كما قاله في حد الواجب قال في المحصول : ويسمى الحرام أيضا معصية وذنباً وقيحاً ومزجوراً وأهـ ومتروكاً عليه أى من الشرع وقوله : (والمكروه ما يمدح تاركه) أى فعل يمدح تاركه ، فالفعل جنس للأحكام الخمسة (قوله يمدح) خرج به المباح فإنه لا مدح فيه (قوله تاركه) خرج به الواجب والمندوب (قوله ولا يذم فاعله) خرج به الحرام ، وأما المباح

الميتة ، والخمر ، والأمهات حرام بالنص وليست بأفعال للسكفين ، فلا يصدق أن فاعلها يذم الجواب أنه من قبيل الخذف أو على الجواز بالغلاق المحل على الحال أى أكل الميتة ، وشرب الخمر ، وتكاح الأمهات حرام ، وإضافة الحرمة إلى العين مبذية على ثبوت الحرمة لمعنى فى عينها بخلاف ما ثبتت الحرمة لا لذلك إذ لا يقال حرمت شاة الذير ، إذ الحرمة هنا لاحترام المالك ، كذا فى الأسرار . واختار البعض أن هذا الإطلاق بطريق الحقيقة ، إذ الحرام مشترك بين الفعل الممنوع شرعا ، والمحل الخالى عن محبة الفعل شرعا ، والحرمة فى الأول تضاهى منع الرجل عن شرب الماء . والثانى : إراقة ثلث يشرب وعلى هذا يكون التعريف للحرام بالمعنى الأول . فلا يضر عدم صدقه على الثانى : (والمكروه ما يمدح تاركه) فخرج الواجب والمندوب والمباح وقوله : (ولا يذم فاعله) الحرام ثم المختار أن المكروه منهى عنه كما أن المندوب مأمور به خلافاً للكرهى وأبى بكر الرازى ولا نزاع فى تعلق صفة النهى والأمر بهما وإنما النزاع فى إطلاق اسم النهى عنه على الأول ، والمأمور به على الثانى وهذا مبنى على أن المركب من (ن هـ) حقيقة فى الحرمة أو للقدر المشترك بينهما وبين الكرامة وأن المركب من (أ م ر) للإيجاب أو للشترك بينه وبين الذنب (والمباح : ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح) فخرج الواجب والمندوب ، والحرام والمكروه إذ يفعل الأولين يتعلق المدح وتركه الآخرى . بمعنى كف النفس قال الله تعالى ونهى النفس عن الهوى وعلى هذا قيل قوله (ولا ذم ، لا حاجة إليه أقول ويمكن أن يوجه بأن المفهوم من تعريف الواجب ليس إلا لخوف الذم بتاركه ومن تعريف

فهو في اللغة عبارة عن الموسع فيه وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف بقوله ما أى فعل وهو جنس للخمسة وقوله : لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم خرج به الأربعة فإن كلا منها يتعلق بفعله أو تركه مدح ، أو ذم . فإن الواجب يتعلق بفعله المدح وبتركه الذم ، والحرام عكسه والمندوب يتعلق بفعله المدح ولم يتعلق بتركه الذم ، والمكروه عكسه أى يتعلق بتركه المدح ولم يتعلق بفعله الذم وهذه الألفاظ الأربعة التي ذكرها المصنف وهى الفعل والترك والمدح والذم لا بد من كل واحد منها إلا الذم لأنه لو قال ما لا يتعلق بفعله مدح ولا ذم لكان يرد عليه المكروه فإن فعله لا مدح فيه ولا ذم ولو قال ما لا يتعلق بتركه مدح ولا ذم لكان يرد عليه المندوب ولو أتى بها أيضاً ولكن حذف المدح فقال ما لا يتعلق بفعله وتركه ذم لكان يرد عليه المكروه والمندوب ، وأما الذم فإنه لو حذبه فقال ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح لما كان يرد عليه شيء ، فهى إذن زيادة في الحد والحدود تصان عن الحشو والتطويل ، وأيضاً فقد تقدم أن هذه رسوم للأفعال التي تعلقت بها الأحكام الشرعية وتقدم أن تلك الأفعال هى أفعال المكلفين ، فيكون المباح قسماً من أفعال المكلفين ، وعلى هذا فأفعال غير المكلفين كالتائم والساهى ، ليست من المباح مع أن الحد صادق عليها فالحد إذن غير مانع ، وأيضاً فقد تعرض المصنف بقوله شرعاً في دسئى الواجب والحرام دون رسم المندوب والمكروه والمباح مع أن المدح على الفعل في المندوب وعلى الترك في المكروه لا يثبت عندنا إلا بالشرع وكذلك نفى المدح والذم عن المباح فالصواب ذكرهما في الجميع كما فعله صاحب الحاصل والتحصيل نعم في المحصول كما في المنهاج إلا أنه أشار إليه في المندوب أيضاً وقد وقعت هنا أغلاط في عدة من النسخ المشهورة فاجتنبها قال في المحصول ويسمى

الحرام لحرف الذم بفاعله وأما لحرف المدح بفاعله في الأول وبتركة في الثاني فلا يفهم من التعريفين وإن كان كذلك في نفس الأمر لأن ما ينم تاركه شرعاً بحسب تجويز العقل أعم من أن يحمده فاعله شرعاً أولاً وما ينم فاعله بالعكس فيقبله ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح لا يخرجان وأما المندوب والمكروه ، فيخرجان بالأول إذا تعلق المدح والذم بالفعل والترك مصرح فيها قال المراجع يدخل في التعريف فعل البهائم والجواب أن ما عبارة عن فعل المكلف كما مر ، وأجاب الجار يرى بأن ما عبارة عن الخطاب وفعل البهائم ليس بمخاطب ، أقول هذا بناء على ما زعم من أن هذه الرسوم تعريفات للأحكام الحسة ، وهو سهو كما صرح به القنرى لظهور أن الواجب والمندوب وغيرهما الأفعال المتعلقة بها الأحكام لا أنفسها وحيداً لا حاجة إلى اعتذار الختجى عما قيل : أن تعاريف الأحكام لما علت من التقسيم ، فإلا الحاجة إلى التكرار بأن ذلك وإن لم لأنه قصد نقل هذه الرسوم والمنايرة بالمفهوم للتعاريف المفهومة من التقسيم ، فإن قلت : فعلى هذا ما معنى

المباح أيضاً طلقاً وحللاً قال : (الثاني - ما نُهي عنه شرعاً فقيحٌ وإلاَّ لحسنٌ كالواجبِ والمندوبِ والمباحِ وفعلٌ غير المكلفِ والمعتزلةُ قالوا ما

قولهم : فعل المباح ، وفعل الواجب وغيرهما ، قلنا : هو من إضافة العام إلى الخاص ، أو المراد بالمباح والواجب ونحوهما ما حصل بالكسب والإيقاع من الحركات والسكنات ، وإياه عن المتكلمون في قولهم أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أولهم ويفعلها كسبها وإيقاعها التقسيم (الثاني) للحكم باعتبار تقسيم الفعل المتعلق به الحكم لاستلزام تقسيمه تقسيم الحكم وتقريره أن الفعل مطلقاً إن كان (ما نهى عنه شرعاً) نهى تحريم أو تنزيه (فقيح) كالحرام والمكروه (وإلا) أى وإن لم يكن ما نهى عنه شرعاً (لحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف) لأن عدم النهى عنه شرعاً إما لعدم صلوحه لتعلق الأحكام به وهو المراد بفعل غير المكلف ، وذلك إما لتعاليه كفعل الله تعالى أو للتقصان كفعل السامى والنائم والمجنون والطفل والبهيمة ، وأما لتعلق منافيات النهى به مع صلوحه لذلك كالمذكورات الثلاثة وجعل مطلق الفعل مقبلاً مع أن الكلام فيها هو متعلق الحكم لأن الغرض تقسيم الحكم إلى ما يتعلق بالنهى عنه وما لا يتعلق به ، وتقسم الثاني إلى ما لا يتعلق أصلاً ببعض الأفعال أو يتعلق بغير النهى عنه بناء على أن كمال تبيين الأشياء بذكر المقابل ، فالحسن على ما ذكره كون الشيء غير منهى عنه شرعاً والقبح كونه منهيّاً عنه وهذا أعم من تفسيرهما بكون الشيء متعلق المدح أو النعم عاجلاً ، والثواب أو العقاب آجلاً لخروج المباح وفعل غير المكلف عن الأول ، ومن تفسيرهما بكون الشيء مأموراً به أو منهيّاً عنه ويخرج عن تعريف الحسن أيضاً ما خرج عنه بالتفسير السابق ثم هما قد يطلقان على كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً له كما في الخلاوة والمرارة وعلى كونه صفة كمال أو صفة نقصان كما العلم والجهل ولا نزاع في ثبوتها بهذين التفسيرين مع قطع النظر عن الشرع ، وأما بالتفسير السابقة فنجد المعتزلة وكثير من أهل السنة قد يثبتان وعند الأشعرى وأتباعه لا فإن قلت كيف يتصور النزاع في أن المنهى عنه شرعاً بحسب الشرع قلنا : بمعنى أنه يمكن إدراك العقل قبل وروده ^(١) أن هذا الفعل يتعلق بترك مدح وثواب في نظر الشارع (والمعتزلة) عرفوهما بأن (قالوا) القبيح (ما)

(١) أى الشرع ومحصل هذا أنه لا نزاع لأحد في أن ما نص عنه بحسب الشرع يكون منهيّاً عنه بحسبه فالجواب أن البعض ذهب إلى إمكان إدراك العقل الحسن إمكاناً وقوعياً عادة قبل ورود الشرع وذهب البعض إلى خلافه هكذا في مناهيات البدخشي .

لَيْسَ الْقَادِرُ عَلَيْهِ الْعَالَمِ بِحَالِهِ أَنْ يَفْعَلَهُ وَمَا لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ وَرَبِّمَا قَالُوا
الْوَاقِعُ عَلَى صِفَةٍ تُوجِبُ الذَّمَّ أَوِ الْمَدْحَ

أى الفعل الذى (ليس للقادر عليه) أى على ذلك القعل (العالم بحاله أن يفعله)
أى لم يكن من شأنه الإتيان به وهو يشمل الحرام والمكروه (و) الحسن (ماله) أى
القادر عليه العالم بحاله (أن يفعله) أى كان من شأنه ذلك وهو يشمل الواجب والمندوب
والمباح وقيد بالعالم لأن ما للمكروه والمجتون أن يفعلاه قد لا يكون حسناً بل قبيحاً فلو
لم يقيد بذلك انتقض التعريفان جمعاً ومنعاً قال الفرى يلزم من تعريفهم كون الفعل الغير
المقدور المجهور حاله غير حسن ولا قبيح لأنه اعتبر الفعل وتركه بالنسبة إلى القادر عليه العالم
بحاله وأجاب الفاضل بأنه قبيح إذ ليس للقادر العالم بحاله فعله لعدم القدرة عليه أو العلم بحاله
ما قول المراد أن قولنا القادر عليه العالم بحاله ليس له فعله صدقه تارة يكون بوجود القادر
عليه العالم بحاله مع أنه لا يكون له أن يفعله وتارة بانتفاء الفاعل الموصوف أما بانتفاء كل
من القدرة والعلم أو أحدهما أو يكون المعنى أن الفاعل الذى يصح عليه الاقتدار عليه والعلم
بحاله ليس له فعله وإذا يصدق عند ما لم يحصل القدرة والعلم إذ ليس له حيثئذ أن يفعله
لعدمها ولا يخفى ما فى الوجهين من التحمل والظاهر أن معناه أن ما هو بحيث لو كان مقدوراً
مومعولاً حاله للفاعل له أن يفعله وهذا مثل قولهم فى تعريف الدليل ما يلزم من العلم به العلم
بشئ آخر أن المراد أن ما لو تعلق به العلم لزم منه كذا لا ما علم بالفعل وإلا لخرج منه
الدلائل الغير الملتفت إليها أصلاً فعلى هذا إن كان الفعل الغير المقدور والمجهول حاله مما
للفاعل أن يفعله على تقدير المقدورية والمعلومية حسن وإلا فقيح فاندفع الاعتراض ولم
يحتاج إلى التزام القبح واعتراض البعض بأن ما ليس للقادر عليه أن يفعله قد يراد به قيام
المانع الحسى أو النفرة الطبيعية مع انتفائه مع القدرة فيلزم قبح الفعل المقدور الحسن عند
تحقق أحدهما وكذا ما للقادر عليه أن يفعله قد يراد به عدم المانع الحسى أو الرغبة الطبيعية
مع القدرة وانتفائه فيلزم كون القبيح المقدور عند عدم الأول وتحقق الثانى حسناً وأجيب
بأن المراد ما لا يجوز له أن يفعله وما يجوز له ويلزم منه حسن المكروه تنزيهاً والأولى أن
يقال التركيب ظاهر التفسير الذى ذكرنا وهو ما من شأنه وحته أن لا يفعل أو يفعل فلا
يرد الاعتراض السابق ولا كون المكروه تنزيهاً حسناً إذ ما من شأن العالم بحاله أن
لا يفعله (وربما قالوا) أى المعتزلة (الواقع على صفة توجب الذم أو المدح) أى القبيح
الفعل الواقع على صفة توجب الذم والحسن الواقع على ما يوجب المدح وادعى الجاربرى
عدم صحته إذ فسروا الذم بفعل أو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير ولا يلائمه وهذا فى

فالحسن بتفسيرهم الأخير أخصص) أقول هذا القسم ليس دخلا في المقسم أولا المقسم في قوله الفصل الثاني في تقسيمه إنما هو الحكم والقيح والحسن من الأفعال لا من الأحكام وهو رد التقسيم لا بد أن يكون مشتركا بين أقسامه وأعم منها وإن شئت قلت لابد أن يكون صادقا عليها ومنايرا لها لا جرم أن صاحب الحاصل قال الفصل الثاني في تقسم الأحكام ومتعلقاتها لكن في الحصول والتحصيل كما في المنهاج ولعل العذر في ذلك أن تقسم الفعل الذي تعلق به الحكم يستلزم تقسيم الحكم إلى نهي وغيره : وحاصل ما قاله المصنف أن الفعل إن نهي الشارع عنه فهو القبيح والمكروه وإن لم ينه عنه فهو الحسن ويندرج فيه أفعال المكلفين كالواجب والمندوب والمباح وأفعال غيرهم كالساهر والصبي والناثم والبهائم وكذلك أفعال الله تعالى كما قال في الحصول ومختصراته وليس في هذه الكتب تصريح بأن المكروه من القبيح أو من الحسن لكن إطلاقهم النهي يقتضي إلحاقه بالقبيح ويؤيده أنهم لما عدوا الأشياء التي تضمنها الحسن لم يعدوه منها وفي كلام المصنف نظر من وجهين أحدهما أنه قد تقرر أن هذا القسم إنما هو في متعلقات الحكم الشرعي ومتعلقاته هي أفعال المكلفين كما علم في حد الحكم وحيث يكون قد قسم أفعال المكلفين إلى الحسن والقبيح ثم قسم الحسن إلى أشياء منها أفعال غير المكلفين فيلزم أن تكون أفعال المكلفين تقسم إلى أفعال غير المكلفين وهو معلوم بالاطلاق الثاني أن فعل غير المكلف لا يخول إما أن يكون عنده من قسم المباح أم لا فإن كان فلا حاجتنا

حق الله تعالى محال إذ المفهوم منه ما ينفر عنه الطبع ونفرة الطبع عليه تعالى محال ما أنهم يقبحون بعض الأفعال في حقه تعالى وإن أرادوا بالاتضاع غير ذلك فليبينوا وأقوا لهم أن يريدوا بالاتضاع ما يلزم منه عدم الرضا وما يعبر عنه بالسخط في حقه تعالى ثم المعنى بإيجاب الذم والمدح الاستحقاق لها واعتراض بأنه يقال المؤثر يستحق الأثر وبالعكس والمالك يستحق الانتفاع ولا يراد الأول لعدم تأثير الصفة في الذم لتخلفه عنها في الكذب النافع لأن الصفة وهي الاخبار عن الشيء لا على ما هو به أو لازمه موجودة فيه مع عدم الذم ولا الثاني وهو ظاهر وكذا الثالث لأن معناه حسن الانتفاع من المالك فتعريف الحسن به باطل والجواب بمنع تحقق الصفة في الكذب النافع لجواز أن تكون الصفة ما ذكرتم مع خلوها عن النفع المخصوص وبأن معنى الثالث جواز الانتفاع شرعا والحسن لازم له لا معناه ولو سلم فلا نسلم توقف تصويره على تصور الحسن بالمعنى المذكور بل بالمعنى العرفي المعبود بين الناس ثم التعريف الأول للحسن أشمل من الثاني لشموله المباح دون الثاني لأنه لا يستحق فاعله المدح (فالحسن بتفسيرهم الأخير أخصص) منه بالتفسير الأول وكذا القبيح بالمعنى الأخير أخصص إذ هو لا يشمل المكروه لعدم استحقاق

إلى قوله والمباح وفعل غير المكلف وإن لم يكن عنده من المباح وهو الذي صرح به غيره فيكون الحد المتقدم للمباح فاسداً فإنه قد حده بما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم وفعل غير المكلف يصدق عليه ذلك والاشكالان كلاهما واردان هنا على الإمام وأتباعه (قوله : والمعتزلة قالوا) يعني أن المعتزلة خالفوا فقالوا : القبيح هو الفعل الذي ليس للقادر عليه أن يفعله إذا كان عالماً بصفته من المفسدة الداعية إلى تركه كالكذب الضار ، أو المصلحة الداعية إلى فعله كالصدق النافع وأما الحسن فهو الفعل الذي للقادر عليه العالم بصفته أن يفعله وإلى هذا أشار بقوله وماله ، أى وما للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله فهو الحسن ولكنه اختصر لدلالة ما تقدم عليه فدخل في حد القبيح الحرام فقط وفي حد الحسن الواجب والمندوب والمكروه والمباح . ففعل الله تعالى ، وقد علم من هذا أنه إذا لم يكن الفعل مقدوراً عليه كالعاجز عن الشيء والمأجأ إليه فإنه لا يوصف بعدمه بحسن ولا قبح وكذلك ما لم يعلم حاله كفعل السامح والتائب والبهائم . قوله وربما قالوا أى وربما ذكرت المعتزلة عبارة أخرى في حد القبيح والحسن فقالوا : القبيح هو الفعل الواقع على صفة توجب الذم ، والحسن هو الفعل الواقع على صفة توجب المدح ، فدخل في حد القبيح الحرام فقط ، وفي حد الحسن الواجب والمندوب دون المكروه . المباح إذ لا مدح في فعلها مع أنها قد دخلت في حدهم الأول للحسن لأن القادر عليها له أن يفعلها فلنخص أن الحسن بتفسير المعتزلة ثانياً بأخص منه بتفسيرهم أولاً وذلك لأن كل ما كان واقعاً على صفة توجب المدح فللقادر عليه العالم بحاله أن يفعله ، ولا ينعكس بدليل المكروه والمباح وأما القبيح فحدهم الأول مساو لحدهم الثاني ، وهذا التقرير اعتمدته فإن كثافة من الشارحين قد قررته على غير الصواب قال (الثالث قبل :

فعله الذم بخلاف التفسير الأول كما عرفت وعلى هذا لا وجه لتخصيص الاختصاصية بالتفسير الثاني للحسن كذا ذكر الخنيجي والجاربردى ، وقال الفري التفسيران للقبيح متساويان وهو الوجه في التخصيص لأن معنى أن لا يفعله أنه يجب أن لا يفعله لأنه المتبادر فيخرج المكروه . قول لا نسلم المتبادر بل المتبادر أن من شأن القادر العالم أن لا يفعله . التقسيم (الثالث) لحكم باعتبار العوارض بحيث تتداخل الأقسام إذ السبب قد يكون مسبباً (قيل) وهو قول المتقدمين الحكم الشرعى إما تكليفي وإما وضعي ، وقد مر الأول بأقسامه والوضعى أقسام منها الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر مضطرب مناطاً لوجوب حكم . ينقسم إلى الوقتية كدلوك الشمس لوجوب الصلاة والمعنوية كالزنا لوجوب الجلد فله تعالى الزانى حكماً : وجوب الجلد وسببه الزنا له والأول حكم شرعى تكليفي مسبب لا مرجعه شارع سبباً لذلك . والثاني : أن هذا الجعل والحكم بسببية ذا لهذا حكم وضعي يستلزم حكماً

الحُكْمُ إما سببٌ أو مسببٌ كجعل الزنا سبباً لإيجاب الجلد على الزَّانِ
فإن أريد بالسببية الإعلامُ لِحَقِّ وتسميتها حكماً بحث لفظي ولا
أريد بها التأثير فباطل لأن الحادث لا يؤثر في القديم.

وضعي آخر وهو أن هذا مسبب وهذان هما المرادفان بالسبب والمسبب في قوله : (الحكم
أى الشرعى الغير التكليفي بقرينة سبق التكليفي المتفق عليه) (إما سبب أو مسبب) لظهور أن
السبب كالزنا مثلا ليس بحكم شرعى ولدلالة قوله : (كجعل الزنا سبباً لإيجاب الجلد على
الزاني) على ذلك . والأول ثبت بقوله تعالى : فاجلدوا والثاني بترتيبه بالفاء على وصف
الزنا ومثل هذا يقتضى سببية الوصف للحكم كما سيحىء هذا ما فهمت وظاهر كلام الجاربريد
هنا خبط حيث قسم الحكم إلى السبب والمسبب وفسر الأول بالخطاب الشرعى وأورد الزا
مثالاً له والثاني بحكم شرعى آخر ثابت به وأورد في مثاله وجوب الجلد ثم ذكر في الحاصل
أن السببية والمسببية حكمان شرعيان وقد أبدعت له توجيهاً على طبق ما أسلفت وهو أن يرا
بالخطاب الشرعى الحكم بسببية شيء لآخر ، وهو المفهوم من الفاء هنا وبحكم آخر ثابت
الحكم بمسببية الآخر له وأراد بالزنا وجوب الجلد في التمثيل سببية الأول ومسببية الثا
وحيث يتدفق الخبط ويترتب عليه ما ذكره في الحاصل ويرجع الحاصل إلى ما ذكرناه
حصر الحكم في القسمين منظور لوجود أقسام آخر للخطاب الوضع كما سنده اللهم إلا
فسر السببية بما يشملها مع أنه تفسير للاصلاح بلا ضرورة أو يؤخذ الانفصال مانع :
دون الخلو مع أنه عبث ويحتمل أنه قسم مطلق الحكم إلى وضعي وتكليفي وعبر عن الأول
بالسبب ، وعن الثاني بالمسبب ومنها الحكم على الوصف بالمانعية إما للحكم كالأبوة للقضاء
أو للسبب كالدين للغنى الذى هو سبب لوجود الزكاة ومنها الحكم عليه بشرطيته للحكم
أن عدمه يستلزم عدم الحكم استلزام وجود المانع لعدمه ، واعرض على تقسيم المتقدم
بقوله : (فإن أريد بالسببية) كسببية الزنا مثلا (الإعلام) بمعنى أنه علامة نصها
تعالى على الحكم كإيجاد الجلد على معنى أنه قال : مهما رأيت بكرة يزفد . فاعلم أنى أوجب
الجلد عليه (غنى وتسميتها حكماً بحث لفظي) لابتدائه على تفسير الحكم فإن اعتبر الورد
فيه ، فالسببية وأمثالها حكم وإلا فلا (وإن أريد بها) أى بكون الشيء -
لشيء (التأثير) مثل أن يراد بسببية الزنا أنه مؤثر في إيجاب الجلد (فباطل لا
الحادث) وهو فعل العبد كالزنا مثلاً (لا يؤثر في القديم) وهو الإيجاب لأنه خطأ
الله تعالى ، قال المراغى : المراد التأثير ولا نسلم قدم الحكم كيف وهو الوجوب ونه
لا الإيجاب وأمثاله ولو سلم فاللعنى بتأثيره في الحكم بتأثيره في تعلق الحكم وهو حادث كما

ولأنه منى هل أن للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل ١
أقول هذا تقسيم ثالث للحكم باعتبار صفة عارضة هي كونه علة ومعلولا واختلف الناس في
القائل بهذا التقسيم فقله الأصفياني في شرح المحصول عن الأشاعرة وهو مقتضى كلام صاحب
الحاصل فإن عبارته قال الأصحاب ولعل القائل به منهم هو الفزالي وغيره عن يرى أن
الأسباب الشرعية مؤثرات بجعل الشارع وقال الأبي شارح الكتاب أن هذا التقسيم للمعتزلة
ولعله الأقرب فإنه قد تقدم نقله عنهم في الاعتراضات على حد الحكم ولعل المصنف استشعر
هذا الاختلاف فبناه للفعول فقال قيل الحكم وعبرة المحصول والتحصيل قالوا الحكم وحاصله
أن طائفة قالوا إن الحكم كما يرد بالاقتضاء أو التخيير قد يرد بمحمل الشيء سبباً وشرطاً
ومائناً ومثله بالزاني فقالوا الله تعالى في الزاني حكماً أحدهما جعل الزنا سبباً لإيجاب الحد
وهذا حكم شرعي لأنه مستفاد من الشرع من حيث أن الزنا لا يوجب الحد لعينه بل بجعله
الشرع فهو حكم سببي والثاني لإيجاب الحد عليه وهو الحكم المسبب إذا تقرر هذا فاعلم أن
تقسيم المصنف لا يستقيم فإنه قسم الحكم إلى سبب ومسبب والسبب هو نفس الزنا وقده
صرح به هو حيث قال كجمل الزنا سبباً فإن ذلك تصریح بشيئين أحدهما أن الزنا
سبب والثاني أن جاعله هو الله تعالى وإذا كان السبب هو الزنا فلا يمكن جعله
وهذا الأخير منقول عن صاحب التحصيل أوجب عن الأول بأن الحكم خطاب الله تعالى
وتسميته بنحو الإيجاب أو الوجوب لاختلاف الاعتبار كما مر تحقيقه وأما الثاني فأجاب
عنه الخنجي بأن التعلق بنسبة والنسبة تتحقق بالمتسبين فلا تكون معلومة لغيرهما ورده الفزالي
بأن الإضافة كما تتوقف على المضافين كالآلوة على ذات الأب والآن فكذلك تتوقف على علة
الإضافة كالتولد أقول لاختفاء أن المراد التأثير الخارجي لا الترتيب العقلي وإلا لم يقع قسمها
للاعلام أفراد الخنجي أن النسبة أمر اعتقادي لا حقيقي خارجي فلا حاجة لها إلى التأثير بل يكفي في
تحققها الاعتباري تحقق المتسبين من حيث هما متسبان ولا يلزم من ذلك كون الطرفين وما تشير
إليه الحديثية كالتولد مثلاً ولا شيء منها علة للإضافة كالألوة بمعنى التأثير الخارجي مع أنه هو
المراد هنا (ولأنه) عطف على قوله لأن الحادث أي ولأن كون الفعل كالزنا مثلاً سبباً للحكم
الشرعي كوجوب الجلد بمعنى أنه مؤثر فيه مبني على كونه قبل ورود الخطاب مشتملاً على صفة قبح
أو حسن موجهة لوجوب حكم وهو (مبنى على أن للفعل جهات توجب الحسن والقبح
وهو باطل) كما سيحىء قيل الأولى أن يقال هو مبنى على أن ذات الفعل توجهها بالاستقلال
أو بواسطة صفة أو جهة واعتبار والكل باطل إذ القائلون باشتغال الفعل على حسن أو قبح قبل ورود
الشرع غير متفقين على أن ذلك لجهات الفعل بل التقدماء على أنه لذات الفعل بالاستقلال وقوم

من الأحكام بل الذى يمكن جعله منها وهو الذى ذكره صاحب هذا التقسيم إنما هو الجعل نفسه وصوابه أن يقول إما سبى أو مسبب وقد صرح به صاحب الحاصل فقال السبية من أحكام الشرع (قوله فان أريد بالسبية) أى يجعل الشرع الزنا سبباً لإيجاب الحد هو كونه إعلالاً ومعرفاً له فهو حق لا نزاع فيه فانه يجوز أن يقول الشارع متى رأيت إنساناً يزنى فاعلم أنى أوجب عليه الحد لكن تسمية السبية بالحكم من باب الاصطلاح وهو بحث لفظى لأنه مبنى على تفسير الحكم فمن زان فيه الوضع فقال بالافتضاء أو التخيير أو الوضع فقد جعله حكماً شرعياً ومن حذفه فليس حكماً شرعياً عنده وقد تقدم إيضاحه فى حـد الحكم (قوله وإن أريد التأثير) أى وإن أريد بالسبية التأثير بمعنى أن الله تعالى جعل الزنا مؤثراً فى إيجاب الحد فهو باطل من وجهين أحدهما أن الزنا حادث وإيجاب الحد قديم والحادث لا يؤثر فى القديم لأن تأثيره فيه يستدعى تأخر وجوده عنه أو مقارنته له الثانى أن القول بالتأثير مبنى على أن الأفعال مشتملة على صفات تكون هى المؤثرة فى الحكم وإلا كان تأثير الفعل فى القبح دون الحسن ترجيحاً بلا مرجح وهذا هو قول المعتزلة فى الحسن والقبح وهو باطل وفى الأول نظر من وجهين أحدهما أن الاحتجاج بقدم الحكم لا يفيد إن كان هذا التقسيم للمعتزلة لأنهم قائلون بحدوث الأحكام الثانى ما ذكره فى التحصيل وهو أنهم قد يريدون التأثير ولكن يجعلون تأثير الزنا إنما هو فى تعلق الحكم لا فى نفس الحكم وهذا كما أنجينا عن قولهم حلت المرأة بعد أن لم تكن بأن المراد حدث تعلق الحل والتعلق حادث

على أنه لصفة موجبة فيها كتضمن الكذب للفساد والصدق للصحة وقوم على أى حصول القبح لصفة موجبة دون الحسن بل يكفى فيه عدم موجب القبح بناء على أن الشيء من حيث هو شيء حسن لأنه خير من لا شيء وقبحه باعتبار تضمنه لشر وفساد وهذا ما ذهب إليه الفلاسفة والجباينة على أن حصولها يكون لا بصفة حقيقية موجبة بل لجهات واعتبارات تختلف كلطم التيم فانه حسن قبيح باعتبار عرضى التأديب والتعذيب أقول يحتمل أن المصنف أراد بالجهات الاعتبارات المتعلقة بذات الفعل وذلك أعم من اعتبار الذات من حيث هى أو مع صفة حقيقية أو جهة أخرى غيرها والحاصل لإدعاء بطلان كون الحسن والقبح لخصوصية الذاتية سواء كان باعتبار تمام الماهية أو الخصوصية وصفة التحقيق أو الاعتبارى فإن قلت لم لا يجوز أن يكون لكونه فعلاً لزوم الترجيح بلا مرجح لتساوى الأفعال فى ذلك فإن قلت المرجح هو جعل الله إياه مؤثراً فى ذلك قلنا يرجع حينئذ إلى إحدى الخصوصيات وفى بعض الشروح لا نسلم انحصار معنى السبية فى الاعلام والتأثير بل يجوز أن يراد بسبية الزنا مثلاً وجوب الجلد عنده وقد التزم كون مثله حكماً كسبية

فأثر الحادث في أمر حادث قال : (الرابع) - الصَّحَّةُ استتباعُ الغايةِ وإيثارُها
البُطلانُ والفسادُ وغايةُ العبادَةِ مُوافقةُ الأمرِ عندَ المُتَكَلِّمِينَ
وسُقُوطُ القضاءِ عندَ الفقهاءِ فصلًا مَنْ ظنَّ أَنَّهُ مُتَطَهِّرٌ صحيحةٌ
هـ الأول لا على

الدُّلُوكُ بأن يراد وجوب الصلاة عنده ولا يراد انحصار الحكم في التكليف إذ هو ما يفهم بصريح
الخطاب والوضعي ما هو ضمني أقول إن أريد بالوجوب عند كذا حدوثه فهو باطل كما مر
وإن أريد العلم بالوجوب فهو يرجع إلى الإعلام اللهم إلا أن يراد حدوث تعلقه بالفعل عند
كذا التقسيم (الرابع) للحكم باعتبار تقسيم تعلقه بحسب ترتب الغاية ولا ترتبها عليه وهو
أن الفعل صحيح إن استتبع الغاية وإلا فباطل وفاسد وهذا أولى من تساهل الجار بردي من أن
الحكم إما مستتبع للغاية أو لا الخ لعدم انقسام الحكم الشرعي إلى الصحيح والباطل نعم يلزم
من هذا تقسيم الحكم إلى ما تعلقه صحيح وما تعلقه فاسد وأبعد من ذلك ما زعم الخنيجي
من أن هذا تقسيم للحكم باعتبار اشتغاله على الذاتيات والشروط وعدمه وهو سهو أما أولاً
فلأن الشروط المعتبرة في الصحة شروط الأفعال لا شروط الحكم وأما ثانياً فللزوم اتصاف
خطاب الله تعالى بالبطلان وأما ثالثاً فلأن غايات العبادات والمعاملات ليست غايات للأحكام
إذ هو أفعال على أنه قد سبق أنها من الأحكام العقلية اللهم إلا أن يفسر بالإباحة والحرمة
كما مر أو يجعل من خطاب الوضع بمعنى الحكم بالصحة والفساد لأنفسها كما قسمه الآمدي
إلى الحكم بالسلبية والشرطية والمأنعية والصحة والبطلان والعزيمة والرخصة وأما قول الإمام
إن الحكم قد يكون بالصحة وقد يكون بالبطلان فالمراد التصديقي يكون الفعل صحيحاً وباطلاً
لا تقسيم الحكم الشرعي وهو الخطاب إليها فعل ما ذكرنا (الصحة استتباع الغاية) أي اقتضاء
الشيء ترتب آثاره عليه سواء كان في العبادات أو المعاملات (وإيثارها) أي في مقابلتها
(البطلان والفساد) أي عدم استتباع الغاية بمعنى عدم اقتضاء ترتب الآثار وهما مترادفان
عند الشافعية (وغاية العبادَةِ) أي أثرها المترتب عليها (موافقة الأمر عند المتكلمين وسقوط
القضاء عند الفقهاء) وأما الثواب فليس بأثر لها عند الفريقين فلا يرد اعتراض العلامة
الشيرازي بأن الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة فيحتاج إلى الجواب بأن المراد
جواز ترتب الأثر لا وجوبه وأما أن التضاض على تقدير الأداء لم يجب فكيف سقط فسيح
جوابه (فصلاة من ظن أنه متطهر) وصلى بهذا الظن ثم بان أنه محدث (صحيحة على
الأول) أي على رأى المتكلمين لموافقتها أمر الشارع لأنه مأثور باتباع الظن (لا على

الثاني وأبو حنيفة سمي ما لم يُشرع بأصله ووصفه كبئس الملاقح باطلاً وما شرع بأصله دون وصفه كالزنا فاسداً) أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار اجتماع الشروط المعتدة في الفعل وعدم اجتماعها فيه سواء كان عبادة أو معاملة فنقول غاية الشيء هو الأثر المقصود منه كحمل الانتفاع بالمبيع مثلاً فإن ترتبت الغاية على الفعل وتبعته في الوجود كان صحيحاً فاستتباع الغاية هو طلب الفعل لتبعية غايته وترتيب وجودها على وجوده لأن السين للطلب كاستعطى وكأنه جعل الفعل الصحيح طالباً أو مقتضياً لترتب أثره عليه مجازاً ولقائل أن يقول المبيع قبل القبض صحيح مع أنه لم يترتب عليه حل الانتفاع وأيضاً فالخلع الفاسد والكتابة الفاسدة يترتب عليها أثرهما من البينة والعق مع أنهما غير صحيحين (قوله وبازائها البطلان والفساد) يعني أن الفساد والبطلان لفظان مترادفان ومعناها كون الشيء لم يستتبع غايته فعلى هذا يكونان يلزام الصحة

الثاني (أى غير صحيحة على رأى الفقهاء لعدم إسقاطها القضاء وفي بعض نسخ المتن (وغاية المعاملة) أى عديم جيماً (ترتب آثارها عليها) أى شرعاً كحصول ملك العين وحل الانتفاع في البيع ومنفعة البضع في التكاح لا حصول الانتفاع والتوالد فلا يرد أن ذلك قد يترتب على الفاسد ويتخلف عن الصحيح فيقتضى التعريفان منعاً وجماً ثم المفهوم مما ذكر اتفاق الفريقين في تفسير صحة العبادة باستتباع الناية وإن الاختلاف في تعيينها والمفهوم من مختصر الأصول للبدق ابن الحاجب أن الاختلاف في تفسير صحة العبادة حيث إقال الصحة إما كون الفعل مسقطاً للقضاء ، وإما موافقة أمر الشارع والبطلان والفساد تقيضها والظاهر أن هذا تفسير صحة العبادة وبطلانها وأنه لم يتعرض لما في المعاملات منها اللهم إلا أن يتمحل في إخراج الصحة في موافقة أمر الشارع (وأبو حنيفة : رحمه الله) فرق بين البطلان والفساد حيث سمي ما شرع بأصله ووصفه صحيحاً كالصلاة والبيع المشتغلين على الأركان والشرائط الخاليين عن القوادح (سمي ما لم يشرع بأصله ووصفه) كالصلاة مع فقدان شيء مما ذكر في العبادات و (كبيع الملاقح) وهى ما في بطون الأمهات في المعاملات (باطلاً) فانه غير مشروع من حيث الأصل لانعدام ركن البيع وهو المبيع لأن عدم التيقن بوجوده بمنزلة عدمه ومن حيث الوصف لاستلزام انتفاء الذات انتفاء الصفات ولأن منها التدرية على التسليم والقبض وهى متفية (و) سمي (ما شرع بأصله دون وصفه) كصوم الأيام المنهى عنها في العبادات و (كالزنا) في المعاملات (فاسداً) فان عدم مشروعية الأول من حيث اتصال الإعراض عن ضيافة الله تعالى به والثاني من حيث الاشتغال على فضل خال عن العوض ، والزائد لكونه فرغ المزيد عليه.

أى مقابلان لما يقال جلس فلان بازاء فلان وبخلافه أى مقابله أشار إلى ذلك الجوهرى في الصحاح واعلم أن دعوى الترادف مطلقاً ممنوعة فإن ذلك خاص ببعض أبواب الفقه كالصلاة والبيع وأما الحج فقد فرقنا فيه بين الفاسد والباطل وكذلك العارية والكتابة والخلع وغيرها وقد ذكرت تصوير هذه المسائل وفائدة الفرق بين الصيغتين مبسوطاً في باب الكتابة من التتبع فيراجع هناك (قوله وغاية العبادة الخ) لما ذكر أن الصحة استتباع الغاية أراد أن يفسر الأنية وهى فى المعاملات عبارة عن ترتب آثارها عليها فانه فى المحصول ولم يذكره المصنف هنا اكفاء بما أشار إليه فى أول الكتاب حيث قال والمعنى بالصحة إباحة الانتفاع وبالجلان حرمة وأما الغاية فى العبادات يعنى صحتها فقال المتكلمون موافقة الأمر وقال الفقهاء سقوط القضاء وفائدة الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن الطهارة أى وتبين له أنه محدث فإن صلاته صحيحة على رأى المتكلمين لموافقة الأمر إذ الشخص مأثور بأن يصلى بطهارة سواء كانت معلومة أو مظنونة وفائدة عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء فإن قيل إذا لم يتبين أنه محدث فواضح أنه لا قضاء عليه وليس كلامكم فيه وإن تبين وجب القضاء عند الفقهاء وعند المتكلمين القائلين بالصحة أيضاً كما قاله فى المحصول فواجه الخلاف قلنا الخلاف فى إطلاق الاسم ومن به عليه القرأى ويتخرج على الخلاف صلاة فاقد الطهورين إذا أمرناه بها وفى تسميتها صحيحة أو باطلة خلاف لأصحاب الشافعى حكاها الإمام فى النهاية قولين والمتولى فى كتاب الايمان من التمة وجهين وبني عليها لو حلف لا يصلى لكن تفسير الفقهاء منتقض بصلاة المتيمم فى الحضر لعدم الماء والتيمم لشدة البرد وواضع الجبائر على غير طهر وغير ذلك فانها صحيحة مع وجوب القضاء وأيضاً فالجمعة توصف بالصحة والإجزاء ولا قضاء لها (قوله وأبو حنيفة سمي الخ) يعنى أن الحنفية فرقوا بين الفاسد والباطل فقالوا إن الباطل هو ما لم يشرع بأصله ولا وصفه كبيع الملاقيح وهو ما فى بطون الأمهات فإن بيع الخمل وحده غير مشروع ألينة وليس امتاعه لأمر عارض والفاسد ما كان أصله مشروعاً ولكن إمتنع لوصف عارض كبيع الدرهم بالدرهمين فإن الدراهم قابلة للبيع وإنما امتنع لاشتغال أحد الجانبين على الزيادة وفائدة هذا التفصيل عندهم أن المشتري يملك المبيع فى الثراء الفاسد دون الباطل (فائدة) قال الجوهرى الملاقيح ما فى بطون الأمهات الواحدة ملقوحة من قولهم لقتحت بضم اللام كالجحون من جن قال

كالوصف وأيضاً قد وجد أصل المبادلة وإن لم يوجد وصف كاملها تمكن التقصان للزيادة ولذا لو طرح صح بلا تجديد وقال الجارردى كون الوصف اللازم منشأ المفسدة دليل تمكن المفسدة فى المساهية وسنحققه ولى عليه كلام ساقته وأما المنهى لأمر مجاور فكروه لا فاسد كالصلاة فى الأرض المغصوبة والبيع وقت

(وابجزاءه هو الأداء الكافي لسقوط التعبد به وقيل : سقوط القضاء ورُدَّ بأن القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط وبأنكم تعلمون سقوط القضاء به والعلة غير المعلول

النداء ثم لما كان الإجزاء وعدمه قريباً عما ذكر أورده في ذيله فقال (والإجزاء) أى أجزاء فعل الواجب (هو الأداء الكافي لسقوط التعبد به) أى بذلك الأداء ومعنى السقوط خروج المكلف على عهدة الواجب بحيث لا يبقى عليه تكليف به والأداء الكافي به الاثبات بالمأمور به كما أمر الشارع (وقيل) الإجزاء (سقوط القضاء) عن أتى به (ورد) هذا (بأن القضاء حينئذ لم يجب) أى حين وجد منه أداء صحيح (لعدم الموجب) أى موجب القضاء وفسره الفزرى بخروج العبادة عن وقتها وفسر الجاربردى قوله حينئذ بقوله أى على تقدير عدم تمتضى وجوبه هو الخبر الذى سنذكره يعنى قبل وروده هذا الخبر لم يكن وجوب القضاء مع ثبوت الإجزاء أقول أما توجيه الفزرى فتسامح إذ عدهم موجب القضاء النص الجديد هنا لا القوات عن الوقت وأما تفسير الجاربردى فبيد عن اللفظ مع صيرورة المعنى أنه لم يجب على تقدير عدم وجبه لعدم وجبه وهو إطناب بل تطويل لا يليق بإيجاز المصنف والأظهر فى معناه أن القضاء لم يجب حين أدى الواجب على وجهه إذ الكلام فيه ويشير إليه ذكر الأداء الكافي قبله (وقوله لعدم الموجب) أى النص الموجب للقضاء بالنسبة إليه لأن قوله عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها لا يوجب القضاء إلا على من لم يؤد فى الوقت فلا سقوط للقضاء حينئذ إذ هو بعد وجوبه وهذا معنى قوله (فكيف سقط) وقيل فى الدفع بأن المعنى بالسقوط الدفع أقول وللراد أن يرد هذا بما رده ذلك بل الأولى أن يقال المراد بسقوط القضاء منع تحقق وجوبه (ورد) هذا التعريف أيضاً (وبأنكم تعلمون سقوط القضاء به) أى بالإجزاء فتقولون سقوط القضاء لكون الفصل مجزئاً فلو كان هو هو لما علل به لتغاير العلة والمعلول بالذات والمفهوم ولزوم كون المعرف والمعرف متحدتين بالذات فيصح الحمل سواء كان التعريف بالذاتيات أو اللوازم واليه أشار بقوله (والعلة غير المعلول) وعلى هذا لا نسلم الدفع بما قال الجاربردى سلمنا التغاير لكنه غير قاض لجواز التعريف باللازم المساوى فإن قلت التعجب علة للضحك كذا صرح الشيخ أو على بعلية الفصل للجنس مع اتحادهما بالذات قلنا أما الأول فالتحقيق فيه أن العلية البدئية فى الآخر وأما الثانى فنظور فيه ولو سلم فيجيب عنه بما يجاب به الأول والأقرب أنه لا يراد بالتعليل

وإنما يوصف به وبعدمه ما يحتمل الوجهين كالصلاة لا المعرفة بالله تعالى (ورد الوديعة) أقول معنى الاجزاء وعدمه قريب من معنى الصحة والبطان كما قال في المحصول فلذلك استغنى المصنف عن أفرادها بتقسيم وذكرهما عقب التقسيم المذكور للصحة والبطان ، وبين الاجزاء والصحة فرق وهو أن الصحة أعم لأنها تكون صفة للعبادات والمعاملات وأما الاجزاء فلا يوصف به إلا العبادات فقوله الاداء أى الاتيان من قولهم أديت الدين أى آتيته ومنه قوله تعالى فليؤد الذى أوتى من أماته فيدخل فيه الاداء المصطلح عليه والقضاء والاعادة فرضاً كان أو نفلاً وادعى بعض الشارحين أن القضاء والاعادة لا يوصفان بالاجزاء لاعتقاده أن المراد بالاداء هو الاداء المصطلح عليه وهو غلط وقد صرح في المحصول بلفظ الاتيان عرضاً عن لفظ الاداء فدل على ما قلناه لكن المصنف تبع في هذه العبارة صاحب الحاصل (وقوله الكافي لسقوط التعبد به) أى لسقوط طلبه وذلك بأن تجتمع فيه الشرائط وتقتضى عنه الموانع واحترز به عما ليس كذلك وقال في التحصيل لإجزاء الفعل هو أن يكنى الاتيان به فى سقوط التعبد به لجعل الاجزاء هو الاكتفاء بالمأتى لا الاتيان بما يكنى

العلة الخارجية بل الاستدلال بتحقيق الاجزاء على تحقق السقوط ولا يلزم منه التغاير بالذات كما فى قولنا الانسان موجود لوجود الضاحك وقيل الاجزاء حصول الامثال بالاتيان بالمأمورية والفرق بين التعريفات بين إذ الاجزاء على الاول نفس الاتيان بالواجب دون الآخرين وعلى الثالث الاتيان بالواجب على وجهه أى تحققة بالاتفاق إذ لا معنى لحصول الامثال إلا هذا بخلاف الثاني فان كون الاتيان المذكور محققاً لسقوط القضاء بما اختلف فيه والمختار أنه تحققة وقال عبد الجبار لا قال صاحب المنتهى إن أراد أنه لا يتمتع أن يرد أمر بعده بمثله فسلم والزاع حينئذ فى تسميته قضاء وإن أراد أنه لا يدل على سقوطه فساقط يعنى كلامه ساقط أو فالقضاء ساقط قطعاً فيبطل كلامه ثم الفعل إذا كان له جهة واحدة فقط لا يوصف بالاجزاء وعدمه (وإنما يوصف به وبعدمه ما يحتمل الوجهين كالصلاة) فان لها جهة شرعية وهى استجاءها للشرائط والاركان وغير شرعية وهى أن لا يكون كذلك فتوصف بالاجزاء وعدمه بجهتين (لا المعرفة بالله تعالى ورد الوديعة) فإنهما لا يوصفان بها إذ ليس لشيء منهما جهتان فان معرفة الله تعالى العلم بذاته وبصفاته على الوجه المطابق وغير ذلك لا يكون معرفة ورد الوديعة تسليمها إلى صاحبها أو ما دونه وعلى غير هذا الوجه لا يسمى الرد قال الفرى الحق أن الموصوف بها العبادات المحتملة للوجهين دون ما عداها لأن بيع التقدين أيضاً يحتمل الوجهين أحدهما أن يكون مستجمعاً للشرائط من المساواة والحلول والتقابض فى المجلس واثنيهما بحيث يحتمل

وهو الصواب لأن الاكتفاء هو مدلول الاجزاء قال الجوهري في الصحاح وأجزأني الشيء كفاً (قوله وقيل سقوط القضاء) يعني أن الفقهاء قالوا الاجزاء هو سقوط القضاء وقد سبق نقله في الصحة عنهم والصواب على هذا القول التعبير بالاستقاط لا بالسقوط وهي عبارة الحاصل وابن الحاجب ثم شرع المصنف في إبطاله بوجهين مستغنياً بذلك عن إبطاله في الكلام على حد الصحة أحدهما وهو الذي أشار إليه بقوله ورد بأن القضاء حينئذ لم يجب وتقريره من وجهين الأول وعليه اقتصر في المحصول والحاصل والتحصيل وغيرها أن القضاء إنما يجب بأمر جديد فإذا أمر الشارع بعبادة ولم يأمر بقضائها فأتى بها فانها توصف بالاجزاء مع أن القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب له وهو الأمر الجديد وإذا لم يجب لا يقال سقط لأن السقوط فرع عن الثبوت التقرير الثاني أن الموجب للقضاء هو خروج الوقت من غير الايمان بالفعل فإذا أتى بالفعل في الوقت على وجهه فقد وجد الاجزاء ولم يوجب وجوب القضاء لعدم الموجب له وهو خروج الوقت وإذا لم يصدق وجوب القضاء لا يقال سقط لأن سقوط الشيء فرع عن ثبوته (قوله وبأنكم تطلون سقوط القضاء به) هذا هو الوجه الثاني من الوجهين اللذين أبطل بهما تفسير الاجزاء بسقوط القضاء وتقريره أنكم أيها الفقهاء تطلون سقوط القضاء بالاجزاء فتقولون هذا سقط قضائه لأنه أجزأ والملة غير المعلول فيكون الاجزاء غير السقوط فكيف تقولون إنه هو ولقائل أن يقول لا يلزم من كونه علة أن لا يصح التعريف به لأن هذا التعريف رسمي والرسم يكون باللازم للباهية واللازم غير المألوم. واعلم أن الامام في المحصول والمنتخب استدلل بهذا الدليل على العكس بما قاله المصنف فقال ولأننا نعلم وجوب القضاء بعدم الاجزاء والملة غير المعلول فيكون وجوب القضاء مغايراً لعدم الاجزاء وتبعه على ذلك في التحصيل وما قاله المصنف أولى لأن دعوى الفقهاء اتحاد الاجزاء وسقوط القضاء وهو إنما يثبت المغايرة بين القضاء وعدم الاجزاء فأثبت المغايرة في غير موضع دعوى الاتحاد لكن المقصود أيضاً يحصل لأن دعوى اتحاد الاجزاء وعدم القضاء يلزمها اتحاد عدم الاجزاء والقضاء وقد أبطل اللازم بإثبات المغايرة بين عدم الاجزاء والقضاء فيطلب للمألوم الذي هو المدعى وهو

شيء من الشروط مع أنه لا توصف بالاجزاء وعدمه وكأنه أراد بذلك أن رد الوديعة من المعاملات فلا يوصف بهما وإن اشتمل على الوجهين أقول الأظهر أن استعمالها إنما هو في تفرغ الذمة عن الأمور المتحررة فيها يشهد بذلك التعريفات المذكورة وموارد استعمال الفقهاء ورد الوديعة منها قال الجارودي إن في رد الوديعة جهة واحدة نظر فان لها جهة أخرى وهو أن يسلمها إلى صاحبها وهو على غير حال التكليف أقول لا مناقشة في المثال لعدم وجوب المطابقة فيه لحصول الفرض فيه بمجرد الفرض وإلا فللمعرفة

اتحاد الأجزاء وعدم القضاء فإن قلت لم عدل المصنف عن قول الإمام لانا نعلل إلى قوله لانكم تعلمون قلنا لمعنى لطيف وهو أنه لو قال لانا نعلل سقوط القضاء بالأجزاء لكان يرد عليه ما أورده هو عليهم وهو أن سقوط القضاء يستدعي ثبوته مع أنه غير ثابت فأُسندته إلى الفقهاء لالتزامهم لإطلاق هذه العبارة وهذا لا يرد على عبارة الإمام لأنه على وجوب القضاء بعدم الأجزاء ولا شك في أنه متى اتقن الأجزاء وجب القضاء وهذا هو السبب في ارتكاب الإمام التكلف في إبطال الدعوى باللازم وقد وقع صاحب الحاصل في هذا الاعتراض فقال لانا نعلل سقوط القضاء بالأجزاء وكأنه استشعر أنه على غير محل النزاع فأقن به مطابقاً فوقع في اعتراض آخر ، والمصنف سلم من الاعتراضين فإنه أبطل الدعوى بالمطابقة لا باللازم كما صنع الإمام وأُسندته إلى الفقهاء فخلص من السؤال الوارد على صاحب الحاصل وهذا من محاسن الكتاب التي غفل عن مثلها الشارحون وهو كثير جداً وسُتره إن شاء الله تعالى (قوله : وإنما يوصف به وبعدمه) يعنى أن الذى يوصف بالأجزاء وعدم الأجزاء هو الفعل الذى يحتمل أن يقع على وجهين : أحدهما : متعد به شرعاً لكونه مستجمعاً للشرائط المعتبرة فيوصف بالأجزاء والآخر غير معتد به لانتفاء شرط من شروطه فيوصف بعدم الأجزاء كالصلاة والصوم والحج ، فأما الذى لا يقع إلا على جهة واحدة فلا يوصف بالأجزاء وعدمه كعرفة الله تعالى فإنه إن عرفه بطريق ما فلا كلام وإن لم يعرفه فلا يقال عرفه معرفة غير مجزئة لأن الفرض أنه ما عرف وكذلك أيضاً رد الوديعة لأنه إما أن يردها إلى المودع أو لا فإن ردها فلا كلام وإلا فلا رد ألبتة هكذا قال الإمام أبى المحصول وتبعه عليه صاحب التمهيد ثم المصنف وفى المعرفة صحيح وأما فى رد الوديعة فلا لأن المودع إذا حجر عليه لسفه أو جنون فلا يجرى الرد عليه بخلاف ما إذا لم يحجر عليه فتلخص أن رد الوديعة

أيضاً جهتان لأنها قد تكون استدلالية وقد تكون تقليدية والأولى مستجمعة للشرائط دون الثانية وعند البعض دلالتها قد تكون مكتسبة بمقتضيات اختيارية كمصرف القوة ورفع الموانع وغيرها ، وقد لا تكون كذلك كما لو وقع فى قلبه أن الله واحد إذا سمع ذلك عن قائل بدون عقد القلب الذى يعبر عنه بالإذعان والثانية غير مقبولة وهو المراد من قولهم المعرفة ليست بإيمان والأولى قد تكون مقرونة بالإنكار باللسان والإصرار على العناد ، والاستكبار ظاهر ، وقد لا تكون والأولى غير صحيحة أيضاً لا يقال المراد أن الأجزاء وعدمه فيها له جهة شرعية وجهة حسية لانا نقول لادلالة المطلق عليه مع أنهم فسروها تارة بما ترتب الحكم على الفعل ، وما لا ترتب ، وتارة باستجماع الشرائط وعدمه ومن فسرها بالشرعية والحسية ، فسرها بحسية بعدم استجماع الشرائط ثم على القاعدة اعتراض وهو أن :

يَحْتَمِلُ وَقُوعُهُ عَلَى وَجْهَيْنِ فَالْصَّوَابُ حَذْفُهُ كَمَا حَذَفَهُ صَاحِبُ الْحَاصِلِ قَالَ (الْحَامِسُ الْعِبَادَةُ
 إِنَّ وَقَعَتْ فِي وَقْتِهَا الْمُعَيَّنِ وَلَمْ تُسَبِّقْ بِأَدَاءٍ مَخْتَلٍ فَأَدَاءٌ وَإِلَّا فِإِعَادَةٌ وَإِنْ
 وَقَعَتْ بَعْدَهُ

مَالَهُ جِهَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَطْ إِنَّ وَجِدَ فِيهِ مَفْهُومُ الْإِجْزَاءِ عَلَى اخْتِلَافِ التَّعْرِيفَاتِ ، فَهُوَ مَجْزِيٌّ
 وَإِلَّا فَلَا يُقَالُ أَوْلَاهُ سَلْبُ الْعُمُومِ وَلَا عُمُومُ السَّلْبِ لِأَنَّا نَقُولُ وَكَذَلِكَ مَا يَحْتَمِلُ الْوَجْهَيْنِ
 وَالْجَوَابُ أَنَّ الْمُرَادَ تَعَارُفَ الْإِطْلَاقِ ، وَإِنْ وَجِدَ الْمَفْهُومُ أَوْ بَانَ الْمَعْنَى أَنَّ لَهُ جِهَةً شَرْعِيَّةً
 فَقَطْ ، وَهِيَ لَا تَنْفَكُ عَنْهُ لَا يَوْصَفُ بَعْضُ أَفْرَادِهِ بِالْإِجْزَاءِ ، وَبِالْعُمُومِ بَعْدَهُ لِأَنَّ كُلَّ فَرْدٍ
 مِنْهُ حِينَئِذٍ مُقَارَنُ لِلْجِهَةِ الشَّرْعِيَّةِ ، فَالْكُلُّ مَجْزِيٌّ بِخِلَافِ مَالِهِ جِهَتَانِ ، وَلَهُ تَحَقُّقٌ مَعَ كُلِّ
 مِنْهُمَا فَإِنَّهُ يَوْصَفُ بَعْضُ أَفْرَادِهِ بِالْإِجْزَاءِ لِلْحُكْمِ وَهُوَ مَا قَرْنَ بِالشَّرْعِيَّةِ وَبَعْضُهَا وَهُوَ مَا لَمْ
 يَقْرَنَ بِهَا لَا التَّقْسِيمَ (الْحَامِسُ) بِاعْتِبَارِ تَقْسِيمِ مُتَعَلِّقِهِ بِحَسَبِ الزَّمَانِ (الْعِبَادَةُ) وَهِيَ فِعْلٌ
 بِخِلَافِ هَوَى النَّفْسِ لِمَرْضَاةِ اللَّهِ تَعَالَى بِأَذَنِهِ (إِنْ وَقَعَتْ فِي وَقْتِهَا الْمُعَيَّنِ) أَيْ الْمَقْدَرِ لَهَا
 شَرْعاً (وَلَمْ تُسَبِّقْ بِأَدَاءٍ مَخْتَلٍ فَأَدَاءٌ وَإِلَّا) أَيْ إِنْ وَقَعَتْ فِي الْوَقْتِ وَلَمْ تُكُنْ بِمَحِثٍ
 لَمْ تُسَبِّقْ بِأَدَاءٍ مَخْتَلٍ بَلْ كَانَتْ مُسَبَّوْقَةً (فِإِعَادَةٌ) فَيَدْخُلُ فِيهِمَا السَّنُّ الْمَأْتِي بِهَا فِي وَقْتِهَا
 الْمُعَيَّنِ وَيَخْرُجُ مَا لَمْ يَقْدِرْ لَهُ وَقْتُ كَالنَّوَافِلِ ، وَالنَّوَافِلُ الْمَطْلُوقَةُ وَالتَّجْدِيجَاتُ ، أَوْ قَدِرَ لِشَرْعاً.
 كَالزَّكَاةِ يُعَيَّنُ لَهَا الْوَالِي شَرْعاً وَكَالْقَضَاءِ الْمَوْسَعِ الَّذِي عَيْنُ لَهُ الْمُسْكُفُ وَقَتاً وَفَعَلَهُ فِيهِ وَمِنْ
 كُلِّ مِنْهُمَا الْآخِرُ بِالْقَيْدِ الْآخَرِ وَهَذَا إِشْكَالَاتُ الْأَوَّلَى أَخَذَ الْأَدَاءَ فِي تَعْرِيفِ الْأَدَاءِ الثَّانِي
 أَنَّ الْإِعَادَةَ قِسْمٌ مِنَ الْأَدَاءِ فِي مَصْطَلَحِهِمْ كَمَا صَرَّحَ بِهِ الْمُحَقِّقُ شَارِحُ الْمُخْتَصَرِ الْأَوَّلِ وَقَدْ جَعَلَهَا
 قِسْماً لَهُ الثَّالِثُ أَنَّ إِيْتَاءَ الزَّكَاةِ وَصَدَقَةَ الْفِطْرِ وَنَحْوَهُمَا بِعَسَدٍ وَجُودِ السَّبَبِ أَدَاءٌ عَلَى
 مَا صَرَّحُوا مَعَ خُرُوجِهَا عِنْدَ الرَّابِعِ أَنَّ لَا بَدَّ مِنَ التَّقْيِيدِ بِقَوْلِنَا أَوْلَاهُ فَإِنَّ قَضَاءَ الظَّهْرِ مِثْلًا
 لِيُقَاعَا فِي وَقْتِهَا أَيْضًا فَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِنَّ ذَلِكَ وَقْتُهَا مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ بِأَدَاءِ الْحَامِسِ أَنَّ الْمُعَيَّنَ أَعْمَ
 مِنَ الْمَقْدَرِ شَرْعاً فَلَا دَلَالَةَ لَهُ عَلَيْهِ الْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ أَنَّ الْأَدَاءَ الْمَعْرُوفَ أَصْطِلَاحِي وَالْمَأْخُوذَ
 فِي التَّعْرِيفِ لِعَوْنِ بَعْثِ الْإِتْيَانِ بِالْفِعْلِ . وَعَنِ الثَّانِي بِمَا قَالَ الْفَاضِلُ مِنْ أَنَّ ظَاهِرَ كَلَامِهِ
 الْمُتَقَدِّمِينَ وَالتَّأَخِّرِينَ أَنَّ الْأَدَاءَ وَالْإِعَادَةَ وَالْقَضَاءَ أَقْسَامٌ مُتَبَايِنَةٌ وَلَمْ يُطْلَعْ عَلَى مَا يُوَافِقُ كَلَامَهُ
 الشَّارِحُ صَرِيحاً . أَقُولُ : وَلَوْ سَلِمَ فَلَا مَشَاحَةَ فِي الْأَصْطِلَاحِ وَالشَّارِحُ نَفْسُهُ صَرَّحَ بِأَنَّ
 الْأَصْطِلَاحَ الْبَعْضَ عَلَى خِلَافِ مَا ذَكَرَ عَنِ الثَّالِثِ بِأَنَّ الشَّافِعِيَّةَ لَا يُطْلَقُونَ الْأَدَاءَ إِلَّا عَلَى
 الْعِبَادَاتِ الْمَوْقُوتَةِ الَّتِي تَصَوَّرُ فِيهَا الْقَضَاءُ . وَعَنِ الرَّابِعِ بِأَنَّ لَا يُطْلَقُ الْوَقْتُ الْمُعَيَّنُ الْمَقْدَرُ شَرْعاً
 لِلظَّهْرِ مِثْلًا عِزًّا إِلَّا عَلَى وَقْتِهِ الْأَوَّلِ . وَعَنِ الْحَامِسِ بِأَنَّ التَّعْيِينَ مَعْهُودٌ فِي تَعْيِينِ الشَّارِعِ
 إِذْ هُوَ الْمُعْتَدُّ بِهِ الْمُؤَثِّرُ فِي الْأَحْكَامِ وَفِي الْآخِرِينَ تَحْمِلُ لَا يَخْفَى (وَإِنْ وَقَعَتْ بَعْدَهُ) أَيْ بَعْدَ

وَوُجِدَ فِيهِ سَبَبٌ وَجُوبُهَا فَقَضَاهُ وَجَبَ أَدَاؤُهُ كَالظَّاهِرِ الْمَرْكُوكَةِ قَصْداً

وقتها المعين المقدر له شرعاً (ووجد فيه) أى فى ذلك الوقت (سبب وجوبها) أى العبادة (فقضاء) فخرج الأداء والإعادة والنوافل المطلقة وإنما أقحم السبب ليتدرج مثل قضاء الحائض إذ لا وجوب عليها لما منع كما سيصرح وإن وجد السبب والظاهر أن المراد الوجوب على الآتى بها فى الزمان الثانى وإلا لما أقحم السبب فإن وجوب متروك الحائض يتحقق فى الوقت فى الجملة ويورد عليه ما إذا صار واحد مكلفاً بعد الطلوع مثلاً وأتى بصلاة الصبح فانه آت بعد وقتها المعين مع وجود سبب وجوبها فى الجملة أى بالنسبة إلى الغير فى الوقت المعين مع أنه ليس بقضاء كذا قيل قال الفهرى لم يتعرض المصنف لما لم يوجد فى الوقت سبب وجوبه والحق أنه إن لم يتعلق بسبب فقضاء أيضاً كالرواتب إذا أتى بها بعد أوقاتها وإن تعلق فلا كصلاة الخسوف والاستسقاء إذ لم يشرح قضاؤها بعد الفوات ويقرب من هذا كلام الجاربردى هنا أقول : لا نسلم أن أداء الرواتب بعد أوقاتها قضاء حقيقة بل التسمية تجوز فيه كيف وشئ من التعريفات المنقولة عنهم لا يصدق عليه والأقرب ما قال المراهى أن المعتبر فى القضاء انعقاد سبب وجوب الأداء مع عدمه ولا يرد أن العبادة حينئذ لم تنحصر فى الثلاثة بل وجد رابع وهو ما يقع بعد الوقت ولم يوجد فيه سبب وجوبه لأن مورد التقسيم العبادة المتعلقة بالوقت والمذكور ليس منه فأقلت أداء الرواتب بعد الوقت كذلك قلنا لا نسلم ذلك بل المآتى به حينئذ عبادة مستأنفة تقرب من الأولى فى الثواب ولذا سمى قضاء لأنهما شئ واحد يسمى أداء وقضاء باعتبار الوقتين ثم البعض عرف القضاء بما فعل بعد وقت الأداء استدراكاً لما سبق له الوجوب مطلقاً وهو قريب من تعريف المصنف وأقوله مطلقاً يدل على أنه لا يشترط سبق الوجوب على الناقض فيندرج فيه قضاء الحائض كما فى تعريفه وبعضهم عرفه بما فعل بعد وقت الأداء استدراكاً لما سبق له الوجوب على المستترك فيخرج عنه مثل قضاء الحائض إذ لم يجب عليها أولاً للبانع إلا عُد من حكم وجوب الصوم عليها نظراً إلى عموم فن شهد منكم الشهر فليصمه وعرف بعضهم الإعادة بما فعل فى وقت الأداء ثانياً لعذر فالفرد لو صلى ثانياً مع الجماعة مع صحة الأول كانت على هذا إعادة لأن طلب الفضيلة عذر دون تعريف المصنف لعدم الخلل أولاً والحاصل أن الفعل لا يقدم على وقته فإن فعل فيه بدون سبق أداء مختل فأداء ومعه إعادة وإن فعل بعده فإن وجد سبب وجوبه فيه فقضاء وإلا فغيرها والاتضاء إما قضاء (وجب أداؤه كالظاهر المتركة قصداً) فالإتيان به فى وقت بعد وقت الأداء مع تحقق سبب وجوبه فى ذلك الوقت قضاء وهو عما وجب أداؤه فى هذا الوقت المعين

أَوْ لَمْ يَجِبْ وَأَمْسَكَ كَصَوْمِ الْمُسَافِرِ وَالْمَرِيضِ أَوْ امْتَنَعَ عَقْلًا كَصَلَاةِ النَّائِمِ أَوْ شَرَعَ كَصَوْمِ الْحَائِضِ (فرع) — وَلَوْ ظَنَّ الْمَكْلُفُ أَنَّهُ لَا يَعِيشُ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ تَضَيُّقٌ عَلَيْهِ فَإِنْ حَاشَ وَقَعَلَ فِي آخِرِهِ فَقَضَاءٌ عِنْدَ الْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ أَدَاءُهُ عِنْدَ الْحُجَّةِ (إِذْ لَا هُبْرَةَ بِالظَّنِّ الْبَيْنِ خَطَاؤُهُ)

له شرعاً لعدم المانع (أو) قضاء (لم يجب) أدائه في الوقت المعين مع وجود سبب وجوبه فيه (و) لكنه (أمكن) أدائه في هذا الوقت (كصوم المسافر والمريض) فإنه لا يجب أدائه عليهما مع تحقق سبب وجوبه لجواز تركه بالاجتماع ولكنه أمكن أدائه في الوقت وأما أن نفس الوجوب مع تأخر وجوب الأداء هل هو متحقق أم لا فعلى مذهب من جاز الفصل بينهما في البدن كما في المال هو متحقق أيضاً وعلى مذهب غيره وهو المنقول عن الشافعي رحمه الله لا وقال الفاضل بعد ما ورد الوجوه المذكورة في الفرق أن بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فإن المذكور يلزمه حال قيام العذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه لا في الحال فلو جعل الوجوب هو لزوم إيقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب وجوب الأداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن قضاء ولم يجب أدائه في وقته المعين (أو امتنع) أدائه في هذا الوقت (عتلاً كصلاة النائم) لاحالة العمل بتحقيق الاتيان بها قصداً حال النوم (أو) امتنع الأداء (شرعاً كصوم الحائض) لجعل الشارع الطهارة عن الحيض شرطاً لأدائه فإن ما إذا سأل عن عائشة رضي الله عنها ما بال الحائض تقضي الصوم لا الصلاة قالت كان يصيبنا ذلك فتؤمر بقضاء الصوم دون الصلاة وفيه إشارة إلى اشتراط الطهارة عن الحيض لصحة الصوم وإلا لما رتب الأمر بالقضاء على إصابته لإمكان الأداء حينئذ (فرع) أى هذا البحث فرع على بحث الأداء والقضاء، اعلم أن الواجب الموسع كالظهر مثلاً يجوز أدائه في كل جزء من أجزاء الوقت بدون التضيق إذا لم يغلب على ظنه أنه لا يعيش إلى آخر الوقت (ولو ظن المكلف أنه لا يعيش إلى آخر الوقت تضيق عليه) الواجب فلا يجوز حينئذ له التأخير إلى آخر الوقت بل يتعين عليه الاتيان به قبله وإن أخره ومات عصى اتفاقاً (فإن) لم يمت بل (عاش وفعل في آخره) أى آخر الوقت (فقضاء عند القاضي أبي بكر) الباقلاني لأنه صار وقته المقدّر له أولاً شرعاً بحسب ظنه ما قبل ذلك الوقت، فالأتيان به بعد قضاء (أداء عند الحجة) أى حجة الإسلام الغزالي رحمه الله وهو مذهب الجمهور لصديق تعريف الأداء عليه وما ذكره القاضي ضعيف لأنه ظهر خلاف ما ظنه فلا أثر له في الأحكام الشرعية (إذ لا عبرة بالظن البين خطاؤه) والمعتبر ما لم

أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار الوقت المضروب للعبادة وحاصله أن العبادة إما أن يكون لها وقت معين أى مضبوط بنفسه مجبور الطرفين أم لا فان لم يكن لها وقت معين فلا توصف بالأداء ولا بالقضاء سواء كان لها سبب كالنحية وسجود التلاوة وإنكار المنكر وامثال الأمر إذا قلنا أنه على الفور أو لم يكن كالصلاة المطلقة والأذكار وقد توصف بالإعادة كن أتى بذات السبب على نوع من الخل فتداركها ولم يتعرض المصنف ولا الإمام لهذا التقسيم وإن كان لها وقت معين فلا يخلو إما أن تقع في وقتها أو قبله أو بعده فإن وقعت قبل وقتها حيث تجوز الشارع فيسمى تعجيلاً كإخراج زكاة الفطر ولم يتعرض المصنف أيضاً ولا الإمام لهذا التقسيم وإن وقعت في وقتها فإن لم تسبق بأداء محتمل أى بإتيان مشتمل على نوع من الخل فهو الأداء فأراد المصنف بالأداء المذكور أولاً معناه اللغوي وبالأداء الثانى معناه الاصطلاحى ويرد على المصنف قضاء الصوم فإن الشارع جعل له وقتاً معيناً لا يجوز تأخير عنه وهو من حين الفوات إلى رمضان السنة الثانية فإذا فعله فيه كان قضاء مع أن حد الأداء منطبق عليه فينبغى أن يزيد أو لا فيقول في وقتها المئين أولاً وحينئذ فلا يراد لأن هذا الوقت المئين وقت ثان لا أرل وبأيضاً فإنه إذا وقع ركعة في الوقت كانت أداء مع أن صلاته لم تقع فيها بل الواقع هو البعض فإن قيل إذا أفسد الحج بإجماع فتداركه فإنه يكون قضاء كما قاله الفقهاء مع أنه وقع في وقته وهو العمر فالجواب أنه إنما يكون العمر كله وقتاً إذا لم يحرم به إحراماً صحيحاً فأما إذا أحرم به فإنه يتضيى عليه ولا يجوز الخروج منه وتأخيره من عام إلى آخر يلزم من ذلك فوات وقت الاحرام به فإذا اقتضى الحال فعله بعد ذلك فيكون قضاء للفوات بخلاف من أتى به غير منعقد وقد سلكوا هذا المسلك بعينه في الصلاة فقالوا إنه إذا أحرم بالصلاة وأفسدها ثم أتى بها في الوقت فإنه يكون قضاء يترتب عليه جميع أحكام القضاء لفوات وقت الاحرام بها لأجل ما قررناه من امتناع الخروج نص على ذلك القاضي الحسين في تعليقه والمتولى في التبته والرويانى في البحر كلهم في باب صفة الصلاة في الكلام على التيمم وقد ذكرته مبسوطاً في التناقض الكبير المسمى بالمهمات وهو الكتاب الذى لا يستغنى عنه وإذا تقرر هذا وكلام الأصوليين لا ينافيه فليحمل عليه (قوله وإن وقعت بعده) أى وإن وقعت العبادة بعد وقتها المئين سواء كان الوقت مضيقاً أو موسعاً كما قال في المحصول (ووجد فيه) أى في الوقت (سبب وجوبها) فإنه يكون قضاء ويدخل فيه ما إذا مات فحج عنه وليه فإنه

يظهر خطأه فإن من اعتقد انقضاء الوقت ثم ظهر خطأه وأتى به في الوقت فهو أداء اتفاقاً ولا أثر لاعتقاده هذا فكذا ههنا فإن قلت عصيانه بالتأخير والموت على تقدير الظن المذكور يدل على أن وقته حينئذ فالاتيان بعده قضاء قلنا لا نسلم

يكون قضاء كما صرحوا به لوقوعه بعد وقته الموسع إذ الموسع قد يكون بالعمل وقد يكون بغيره كما سيأتى (قوله ووجد فيه سبب وجوبها) مردود من وجهين أحدهما أن النوافل تقضى على مذهبه مع أنه أخرجهما باشتراط سبب الوجوب ويدل عليه أيضاً أنها توصف بالأداء والإعادة كما اقتضاه كلامه فانه قسم العبادة وهى أعم من الفرض والنفل ولم يقسم للعبادة بقيد وجوبها ويرد عليه صلاة الصبي بعد وقتها فانه مأثور بالقضاء . الثاني أن دخوله الوقت هو السبب في الوجوب وقد ذكره عند قوله والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب فكيف يجعله مغايراً له حتى يشترطه أيضاً مع مضي الوقت فان كان مراده أنه لا يوصف بالقضاء إلا ما كان أداؤه واجباً فهو فاسد لأنه سيصرح بعدهذا بقليل بعكسه وقد وقع صاحب التحصيل فيما وقع فيه المصنف فقال وإن أدت خارج وقتها المضيق أو الموسع سميت قضاء إن قصد سبب وجوب الأداء والمحصول والحاصل سلمان من هذا الاعتراض وذلك لأن الإمام ذكر في أول التقسيم أن الواجب إذا أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع سمى قضاء ولم يذكر غير ذلك ثم قال بعد ذلك وههنا بحثان فذكر الأول ثم قال الثاني أن الفعل لا يسمى قضاء إلا إذا وجد سبب وجوب الأداء مع أنه لم يوجد الأداء ثم تارة يجب الأداء وتارة يتمتع عقلاً وتارة شرعاً إلى آخر ما قال فذكر أولاً أن القضاء هو ما فعل بعد خروج وقته وعبر عنه ثانياً بتقديم سبب الوجوب ولكن عبر بذلك رداً على ما قال إن القضاء يتوقف على الوجوب فضم المصنف الثاني إلى الأول حالة الاختصار وعطفه عليه وكذلك صاحب التحصيل ظناً منهما أنه قيد في المسئلة وهو غلط بلاشك نعم كلام الإمام يوم أن النوافل لا تقتضى ولكنه لا يرد عليه فانه ذكر في أول التقسيم أن العبادة توصف بالأداء والقضاء والإعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال فالواجب إذا أدى في وقته سمى أداء إلى آخر ما قاله فعلينا أن نذكر الواجب من باب التمثيل فقط وقد وقعت أغلاط عدة لكثير من المراجع في هذه المسئلة فاجتنبها واعتد ما ذكرته (قوله وجب أداؤه الخ) يعنى أن القضاء على أقسام تارة يكون أداؤه واجباً كالظهر المروكة قصداً بلا عذر وتارة لا يجب أداؤه ولكنه كان ممكناً كصوم المسافر والمريض وتارة لا يجب ولا يمكن أيضاً أما من جهة العقل كصلاة النائم والمخيم عليه في رمضان من أول الوقت إلى آخره لأن القصد إلى العبادة مستحيل عتلاً مع الغفلة عنها لأنه جمع بين التقيضين وأما من جهة الشرع كصوم الحائض فان المانع من صحة صومها هو الشرع لا العقل (قوله ولو ظن المكلف الخ) إذا ظن المكلف أنه لا يعبرش

ذلك ألا ترى أنه لو حلف أن لا يصلى الظهر فأخراها إلى أن ظن دخول العصر ليكون باراً في يمينه يكون حاصياً مع أنه إذا ظهر بقاء الوقت وأدى فيه كان أمداً

إلى آخر الوقت الموسع تضيق عليه الوقت اتفاقاً وحرم عليه التأخير اعتباراً بظنه وصورة ذلك أن يطالب أولياء الدم مثلاً باستيفاء الدم من الجاني فيحضره الإمام أو نائبه ويحضر الجلاد ويأمره بقتله ومثله أيضاً ما إذا اعتادت المرأة أن ترى الحيض بعد مضي أربع ركعات بشرائطها من وقت الظهر فإن الوقت يتضيق عليها نص عليه إمام الحرمين في النهاية في الكلام على مبادرة المستحاضة إذا تقرر ذلك فإن عمى ولم يفعل فاتفق أن أولياء الدم عفواً عنه أو لم يأت الحيض ففعله في وقته الأصلي لكن بعد الوقت المضيق بحسب ظنه فهو قضاء عند القاضي أبي بكر لأنه أوقعه بعد الوقت المضيق عليه شرعاً وأداءه عند حجة الإسلام الفزالي لأنه وقع في وقته المعين بحسب الشرع وأما ظنه فقد تبين خطؤه فلا اعتبار به قال (السادس الحكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة كحل الميتة للمضطر والقصر

اتفاقاً التقسيم (السادس) وهو آخر التقاسيم (الحكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر) أى للمعارض مخصوص (فرخصة) وفيه إشارة إلى أنه لو لم يكن لمعارض لم يثبت بل لزم تركه بالدليل السالم عن المعارض فقله على خلاف الدليل يخرج الحكم الثابت ابتداء من غير تقدم ما يوجب خلافه والثابت بالناسخ أما الأول فظاهر وأما الثانى فلأن المنسوخ لا يسمى دليلاً إلا بالاجاز ولا يرد أن الحكم الثابت بالمخصص على خلاف الدليل وهو العام مثلاً مع أنه ليس برخصة إذ المراد من العذر المعنى الخاص بالمعارض للمخصص فإن المخصص يبين أن المخصص لم يكن مراداً من العام والعذر ينصرف بسببه ما كان ثابتاً بالنص المتقدم كذا قال الجار بردى وعرفها البعض بأنها ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر أو أراد بالمحرم دليل الحرمة وقيامه بقاؤه معمولاً به وبالعذر ما يطرأ في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل أو الترك الذى دل الدليل على حرمة وبقوله لولا العذر أن المحرم كان مثبتاً للحرمة في حقه أيضاً لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا للقيام فالحاصل أن دليل الحرمة إذا بقى معمولاً به وكان التخلف عنه مانع طرأ في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فالحكم الثابت بطريق التخلف عنه هو الرخصة يخرج الحكم ابتداء لأنه لا يحرم هنا والمنسوخ تحريمه إذ لا قيام للمحرم حيث لم يبق معمولاً به والحكم الثابت بالمخصص أن التخلف ليس لمانع في حقه بل التخصيص يبين أن الدليل لم يتناوله ثم الرخصة تكون بطريق الوجوب والادب جوازاً (كحل الميتة للمضطر) هو مثال الأول فإنه شرع لاستيقاء مهجته بخلاف الدليل وهو قوله : حرمت عليكم الميتة بقوله فن اضطر غدير باغ ولعاده فلا إثم عليه مع شرعيته بطريق الوجوب حتى لو صبر ولم يأكل ومات كان تاركاً للوجوب آثماً (والقصر

والله على المسافر واجباً ومندوباً ومباحاً وإلا فتعزيمه (أقول هذا :
تقسيم آخر للحكم باعتبار كونه على وفق الدليل أو خلافه ، وحاصله أن الحكم ينقسم
إلى رخصة وعزيمة ، فالرخصة في اللغة التيسير والتسهيل . قال الجوهرى : الرخصة في الأمر
خلاف التشديد فيه ، ومن ذلك رخص السفر إذا سهل وتيسر وهي بتسكين الحاء
وحكى أيضاً ضمها ، وأما الرخصة بفتح الحاء ، فهو الشخص الآخذ بها كما قاله الآمدي :
وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف ، وهو الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر فالحكم جنس
وقوله الثابت إشارة إلى أن الترخيص لا بد له من دليل ، وإلا لم ترك العمل بالدليل السالم
عن المعارض فبه عليه بقوله الثابت لأنه لو لم يكن لدليل لم يكن ثابتاً بل الثابت غيره (قوله :
على خلاف الدليل) احتراز به عما أباحه الله تعالى من الأكل والشرب وغيرهما ، فلا يسمى

أى قصر الصلاة للمسافر هذا مثال الثاني فإن الأصل الاتمام لكن شرع العذر التخفيف
بطريق الأدب لقوله عليه السلام : فاقبلوا صدقته وفيه إشارة إلى أنه لو أتى بالأربع جاز وكان
آخذاً بالعزيمة وإن لم يكن مندوباً وعد الحنفية أن الإتيان بالأخريين لم يبق مشروعاً في حقه
بل هو ساقط عنه سقوط حرمة الميتة عند الاضطراب حتى صار ظهره مثل جره إذ التصديق
بما لا يحتمل التعليل إسقاط محض لا يتوقف على التبول ، كما إذا كان ولي التصاص للجاني
تصدق به عليك (والفطر) أى الانقطاع (للمسافر) وهو مثال الثالث ، فإن إباحته بقوله
تعالى : دفعة من أيام أخر ، لعذر المشقة بخلاف الدليل وهو قوله : « فمن شهد منكم الشهر
فليصمه » وقوله : (واجباً ومندوباً ومباحاً) أحوال عن الميتة أى أكلها والتصر والفطر
بطريق النشر على ترتيب ألف قال المراعى : لا يصح التمثيل بفطر المسافر بناء على أنه أحب إذا
تضرر بالصوم كما صرح به في الوجيز والحاوى وعليه يحمل قوله عليه السلام ليس من البر الصيام
في السفر وإلا فالصوم لقوله تعالى : وإن تصوموا خير لكم قال الفري الجواب أن مثل المصنف على
وفق مذهبه لأن هذه المسئلة غير مفصلة عنه ، ثم أورد ما في الوجيز من التصريح بالإباحة
مع القول بإباحة أحد الطرفين وهو يشعر بالنذب وأجاب عنه بأن المباح كما يطلق على ما يتساوى
طرفاه فكذا يطلق على ما أذن فيه الشارع ، فيستقيم عنه من قبيل الإباحة بالمعنى الثاني مع
كونه من النذب لا بالمعنى الأول أقول : عدم التفصيل عنه إما لأن الفطر أولى مطلقاً كما نقل
عن الشافعى رحمه الله في الهداية وأصول البزدوى أو لأن الصوم مطلقاً أولى أو لأنها متساويان
والنابى والثالث مما لم يرد عن الشافعى ، وعلى الأول لا يستقيم جعله مباحاً إلا بالمعنى الثاني
مع إرادته مثالا للبباح بالمعنى الأول لجعله قسماً للندوب (وإلا) وإن لم يكن الحكم ثابتاً
على خلاف الدليل لعذر ، بل كان ثابتاً على وفقه (فعزيمة) فهي نعم الواجب وغيره

رخصة لأنه لم يثبت على المنع منه دليل كما سيأتي في الأفعال الاختيارية وأطلق المصنف الدليل ليشمل ما إذا كان الترخيص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضى للتحريم كأكل الميتة وما إذا كان بجواز الترك إما على خلاف الدليل المقتضى للوجوب كجواز الفطر في السفر وإما على خلاف الدليل المقتضى للتدب كترك الجماعة بعذر المطر والمريض ونحوهما فإنه رخصة بلا نزاع وكالابراد عند من يقول إنه رخصة وبهذا يعلم أن قول الأدي وابن الحاجب هو المشروع لعذر مع قيام المحرم غير جامع وقوله لعذر يعني المشقة والحاجة، واحتراز به عن شيئين : أحدهما الحكم الثابت بدليل راجع على دليل آخر معارض له الثاني التكليف كلها فإنها أحكام ثابتة على خلاف الدليل لأن الأصل عدم التكليف والأصل من الأدلة الشرعية ، إوقد صرح القرافي بذلك أعني بكون التكليف على خلاف الدليل وأطال الاستدلال عليه في شرحي المحصول والتقيص ، ولا ذكر لهذا التيد في المحصول والمنتخب ولا في التحصيل والحاصل فإن قيل الثابت بالناسخ لأجل المشقة كعدم وجوب ثبات الواحد للعشرة في القتال ونحوه ليس برخصة مع أن الحد منطبق عليه قلنا : لانسل فان تسمية المنسوخ دليلاً إنما هو على سبيل المجاز (قوله : كحل الميتة للضرر الخ) يعني أن الرخصة تنقسم إلى ثلاثة أقسام : واجبة و مندوبة ومباحة ، فالواجبة أكل الميتة للضرر على الصحيح المشهور في مذهبا ، وأما المندوبة فالقصر للسافر بشرط المعروف وهو بلوغه ثلاثة أيام فصاعداً وأما المباح فقتله المصنف بالفطر للسافر فقوله واجباً و مندوباً ومباحاً من باب الف والشر فالأول للأول والثاني والثالث والثالث وهكذا ذكره ابن الحاجب أيضاً وتثيل المباح بالفطر لا يستقيم لأنه إن تضرر بالصوم فالفطر أفضل وإن لم يتضرر فالصوم أفضل فليست للصوم حالة يستوى فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح فإن قيل مراده المباح في تفسير الأقدمين ، وهو جواز الفعل الشامل للواجب والمندوب والمكروه والمباح المصطلح عليه ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : أبغض المباح إلى الله الطلاق . قا : لو أراد ذلك لما جعله قسماً للواجب والمندوب ، وعطفه عليها ففعله ذلك دليل على إرادة المستوى الطرفين وقد يقال مراده بالمباح ما ليس فعله راجحاً وهو غير الواجب والمندوب ولكنه أيضاً خلاف

بخلاف ما ذكره الأمدى من أن العزيمة ما لزم من الأحكام لا لعذر فإنه مختص بالواجب اللهم إلا إذا أريد يلزم ثبت وشرع . قيل : يفهم من تقسيمهم الرخصة إلى الأقسام الثلاثة وجعل العزيمة أعم من الواجب أو مختصاً أنهم جعلوها من الحكم التكليفي بخلاف ما ذكره الأمدى من جعلها من خطاب الوضع أقول هذا إنما يكون على مذهب من جعل الاقتضاء أو التخيير أعم من العريخ والضمني وأما عند غيره فلا كيف والمعتبر فيها ثبوت الحكم على خلاف

المصطلح والصواب تمثيله بالسلم والعرايا والإجارة والمساقاة وشبه ذلك من العقود ، فإنها رخصة بلا نزاع لأن السلم والإجارة عقدان على معدوم مجهول والعرايا بيع الرطب بالتمر ، لجوزت للحاجة إليها وقد ثبت التصريح بذلك في الحديث الصحيح فقال . (وأرخص في العرايا) مع كونها رخصة فهي مباحة لا طلب في فعلها ولا في تركها فيصدق عليها الحد فيقال حكم ثابت على خلاف الدليل لعذر ، ولا يصح تمثيل المباح بمسح الخف لأن غسل الرجل أفضل منه كما جزم به المتقدمون من أصحابنا والمأخرون منهم ابن الرفعة في الكفاية والنووي في شرح المهذب ولا نعلم فيه خلافاً (قوله : وإلا فعزيمة) أى وإن ثبت الحكم لكن لا على خلاف الدليل لعذر ، فهو العزيمة فيعلم بذلك أن العزيمة في الاصطلاح هو الحكم الثابت ، لا على خلاف الدليل كما يباحة الأكل والشرب أو على خلاف الدليل لكن لا لعذر كالتكاليف وأما في اللغة ، فهو التصد المؤكد ، ومنه عزمت على فعل الشيء ، قال الجوهرى عزمت على كذا عزماً وعزماً بالضم وعزيمة وعزيمة إذا أردت فعله وقطعت عليه قال الله تعالى : « فنبى ولم نجد له عزماً » أى جزماً وهما بحثان : أحدهما : أن المصنف قد تبع صاحب الحاصل في جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم ، وذكر القرافى في كنبه أيضاً مثله وجعلها غير هؤلاء من أقسام الفعل منهم الآمدى وابن الحاجب وأما الامام فقال في المحصول الذى يجوز للمكلف الاتيان به إما أن يكون عزيمة أو رخصة هذا لفظه بحروفه ، وذكر في المنتخب أيضاً مثله فإنه قسم المباح إلى الرخصة والعزيمة وأراد المباح بتفسير الاقدمين وهو ما يجوز فعله واجبا كان أو غيره وكلام التحصيل أيضاً قريب منه ، ونقل القرافى عن المحصول أنه فسر الرخصة بجواز الاقدام على الفعل مع قيام المانع والعزيمة بجواز الاقدام مع عدم المانع وهذا غلط على المحصول ، فإنه إنما فسر به بالفعل . البحث الثانى : أن حد العزيمة في كلام المصنف يدخل فيه الأحكام الخمس والامام نثر الدين في المحصول وغيره جعلها إطلاقياً على الجميع ما عدا المحرم فإنه جعل مورد التقسيم الفعل الجائز كما تقدم والقرافى خصها بالواجب والمندوب لا غير فقال في حدها طلب الفعل الذى لم يشتهر فيه مانع شرعى قال ولا يمكن أن يكون المباح من العزائم فإن العزم هو الطلب المؤكد فيه ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالى فى المستصحب والآمدى فى الأحكام ومنتهى السؤل وابن الحاجب فى المختصر الكبير

الدليل لعذر أو على وفقه لا للاقتضاء والتخير ، وإن لم يخل الواقع عنها ثم التيسر من قبيل الرخصة إن وجد الماء مع عدم التمكن من استعماله لمرض أو ضرر غلاء الثمن وإن لم يوجد الماء فلا يسمى رخصة لعدم كونه مكلفاً بالوضوء لامتناع التكليف بالحال كذا قال الجاربردى أقول لا استحالة لجواز حصول الماء بطريق الكرامة كما فى

ولم يصرح بشئ في المختصر الصغير فقالوا العزيمة ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى وكأنهم احتزروا بإيجاب الله تعالى عن الذر ولم يذكر ابن الحاجب هذا القيد قال : (الفصل الثالث في أحكامه وفيه مسائل الأولى) — الوجوب قد يتعلق بمعيّن وقد يتعلق بمبهم من أمور معينة كخصال الكفارة ونصب أحد المستعدين للإمامة

الحلف على مس السماء وقلب الحجر ذهباً (الفصل الثالث ، في أحكامه) أى الوجوب (وفيه) أى فى هذا الفصل (مسائل) المسئلة (الأولى الوجوب قد يتعلق بمعين) أى بواحد معين كالصلاة والصوم وحكم الوجوب فيه لزوم الاتيان بالمأمور به على التعيين مع عدم جواز الاختلاف به (وقد يتعلق بمبهم) أى بواحد مبهم (من أمور معينة) عنها الشارع ، وهذا يسمى الواجب المخير (كخصال الكفارة) وهى الأشياء الثلاثة المشار إليها بقوله : فكفارتها إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة • وهو إما مثال للأمور المعينة وكذا ما عطف عليه وهو قوله : (ونصب أحد المستعدين للإمامة) على تصور نصب بالنسبة إلى كل منها فيتصور النصبان والواجب أحدهما أو مثال الواحد المهم كنصب أحدهما والمعنى كواحد من الحاصل وبالجملة الكلام لا يخلو عن تحمل وإيراد المثاليين للتنبيه على أنه قد يكون بحيث يحرم الجمع وقد لا يكون كاسيحي • وإنما قال من أمور معينة لعدم وقوع تعلق الوجوب بأمر مبهم من أمور مهمة لأنه وقوع التكليف بالحال وهو باطل اتفاقاً وحكم هذا النوع لزوم الاتيان بأحدهما فى الجملة وعدم جواز الإخلال به بأن يترك الجمع وهذا مذهب الأشاعرة والفقهاء واستدلوا على جوازه بل وقوعه بأن إيجاب الشرع واحداً منها من أمور معينة بحيث لو أتى بأى منها أتى بالواجب ولو ترك الجميع ذم لتركه أحدها من حيث أنه أحدها لا يستلزم محالاً ثم النص دل على وجوب واحد منها كما فى الكفارة مع قطعنا بالجواز فيحمل عليه لأن الصرف عن المدلول إنما هو عند الامتناع فان قلت الواحد بما هو واحد إنما يوجد فى الذهن لا فى الخارج فلا يطلب قلنا : أجاب عنه صاحب المنتهى بأن المطلوب هو الواحد الوجودى الجزئى باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار ما كان جزئياً • ورده العلامة بأنه ينافى كون الواجب هو المشترك بل الجواب أنه يجوز طلبه فى ضمن الأفراد والمستحيل طلبه دونها أقول مراد صاحب المنتهى أن الواحد بما هو واحد يوجد فى ضمن الجزئى والاول هو الواجب والمطلوب الاولى والثانى المطلوب أيضاً لكن لا باعتبار جزئيته بل باعتبار اشتتاله على الواحد من حيث هو الذى تطابقه الحقيقة من حيث هى الذهنية فالواجب فى الحقيقة حيث هو المشترك إذ المراد به ما يصلح أن يعرض لمفهومه العقلى الاشتراك على

وقالت المعتزلة الكل واجب على معنى أنه لا يجوز الإخلال بالجميع ولا يجب الإتيان به فلا خلاف في المعنى وقيل : الواجب معين عند الله تعالى دون الناس ورد بأن التبيين يحيل ترك ذلك الواحد والتخيير يجوز له وثبت اتفاقاً في الكفارة فالتنقي الأول قيل : يحتمل أن المكلف يختار المعين

ما يناسب الكلى الطبيعي لا العلى إذ تكليف به التكليف بالحال (وقالت المعتزلة : الكل واجب) وفسره أبو الحسن البصري منهم بأن هذا (على معنى أنه لا يجوز الإخلال بالجميع) بترك جميع خصال الكفارة مثلاً (ولا يجب الاتيان به) أى بالجمع وللكلف أن يختار أياً كان وهو بعينه مذهب الفقهاء (فلا خلاف في المعنى) أى فعلى هذا التفسير لا نزاع بيننا وبينهم في المعنى إذ مرادهم بأن الكل واجب راجع إلى المعنى الذي قصدناه بوجوب واحد منها لكن هذا ينافي ما ذهب إليه بعض المعتزلة من أنه يثاب ويعاقب على كل واحد ولو أتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على أن الواجب قد سقط بدون الأداء وإن كان جمهورهم على خلاف ذلك (وقيل : الواجب) واحد (معين عند الله تعالى دون الناس) وهذا مذهب مالك نسبة الأشاعرة إلى المعتزلة وهم الهم فلذا لم يعين القائل وقال قيل وأورد المقول (ورد) أى هذا المذهب الأخير وهو أن يكون الواجب واحداً معيناً عند الله دون الناس (بأن التبيين يحيل ترك ذلك الواحد) المعين عند الله أى يستلزم عدم جواز تركه (والتخيير يجوز) أى يستلزم جوازه أن يأتي بالآخر فيتأنيان لدلالة تنافي اللوازم على تنافي الملزومات (وثبت) أى التخيير (اتفاقاً في) خصال (الكفارة فاتتني الأول) أى التعمين بالاستلزام وجود أحد المتأنيين انتفاء الآخر واعترض على هذا (قيل) لا نسلم أن التخيير يجوز ترك الواحد لجواز أن يكون الله تعالى قد عين واحداً من الأشياء وعلم أن المكلف لا يأتي إلا به فإذا أتى به فقد اختار ما هو المعين عند الله تعالى وهذا معنى قوله : (يحتمل أن المكلف يختار المعين) هذا هو تقرير الثروح في توجيه المنع مع هذا السند أقول : لاختفاء أن المعنى بتعين الواحد من الأشياء عنده تعالى واجباً أنه الذي يثاب فاعله ويعاقب تاركه سواء أتى بالتخير أولاً وهذا ينافي جواز تركه بمعنى أن لا يعاقب تاركه ومعنى التخيير هنا أن يطالب بأحدهما بأن يكون الاتيان به دون الآخر مجزئاً وهو يستلزم جواز ترك كل منها بمعنى أنه لا يعاقب على تركه إذا أتى بالآخر وأنت خير بأن الاعتراض لا توجيه له حيث أنه أصلاً ما أولاً فلجواز أن لا يختار المكلف شيئاً فلا تعين ثمة لأن المعين على ما قالوا ما حكم الله

أَوْ يَعْينَ مَا يَخَارُهُ أَوْ يَسْقُطَ بِفَعْلٍ غَيْرِهِ وَأَجِيبَ عَنِ الْأَوَّلِ بِأَنَّهُ يُوجِبُ تَفَاوُتَ الْمُكَلَّفِينَ فِيهِ

أَنَّهُ يَخْتَارُ الْمُكَلَّفُ وَأَمَّا ثَانِيًا فَلَأَنَّهُ لَوْ سَلِمَ أَنَّ التَّخْيِيرَ مِمَّا عَلَى وَجْهِ لَا يَكُونُ فِيهِ تَرْكُ الْمُعَيَّنِ لَكِنْ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ عَدَمُ جَوَازِ تَرْكِهِ أَلَا تَرَى أَنَّ عِنْدَ فَعْلِ الْمُبَاحِ اتَّقَى التَّرْكَ وَلَا يَلْزَمُ عَدَمُ جَوَازِهِ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَوْ تَرَكَ لَمْ يَتَغَيَّرْ وَظَنِّي أَنَّ مَنَاشَأَ اللَّاطِئِ أَنَّهُمْ فَعَمُوا مِنْ جَوَازِ التَّرْكِ هَذَا الْإِمْكَانَ الْوُقُوعِيَّ وَهُوَ مُتَّفَقٌ لَامْتِنَاعِهِ لَوْ جُوبَ طَرَفُهُ الْخَالَفُ وَهُوَ الْفَعْلُ لَتَعْلُقَ عَلَيْهِ تَعَالَى بِهِ وَلَا يَحْتَاجُ أَنَّ الْمُرَادَ الْجَوَازَ الْفَتْحِيَّ وَهُوَ مَا ذَكَرْنَاهُ وَذَا لَا يَنَافِي الْإِمْتِنَاعُ بِالْفَيْرِ عَمَّا كَشَى زَيْدٌ إِلَى السُّوقِ إِذَا تَرَكَ لِمَانِعٍ وَالْأَقْرَبُ أَنَّ يُقَالُ أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ تَعَالَى قَدْ عَيْنَ وَاحِدًا مِنْهَا بِالْوُجُوبِ عَلَى الْمُكَلَّفِ وَعَلِمَ أَنَّهُ لَوْ صَحَّ الْعَزْمُ عَلَى تَحْصِيلِ الْمَأْمُورِ بِهِ لَآتَى بِهِ وَهَذَا يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ جَوَازِ تَرْكِهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى عَلَيْهِ تَعَالَى وَالتَّخْيِيرِ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ فَيَسْتَلْزِمُ جَوَازَ تَرْكِ هَذَا الْمُعَيَّنِ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعِبَادِ لَعَدَمِ عَلَيْهِمْ أَنَّ الْوَاجِبَ عِنْدَ اللَّهِ هَذَا الْمُعَيَّنُ ، وَهُوَ لَا يَنَافِي عَدَمَ جَوَازِ التَّرْكِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ الْأَزَلِّ لِكُرْهِهِ مَعْنِيًا عِنْدَ اللَّهِ لَا يُقَالُ لِحَيْثُذَ يَكُونُ تَكْلِيفًا بِالْحَالِ إِذْ لَا عِلْمَ بِالْعَبْدِ بِالْمُعَيَّنِ وَلَا يُمْكِنُ الْإِتْيَانُ بِهِ لِأَنَّا نَقُولُ لَا بَلْ يُمْكِنُ إِذْ الْعِلْمُ بِالتَّخْيِيرِ هُنَا تَحَقُّقُ الْعَمَلِ بِالْمُعَيَّنِ لِأَنَّهُ عِنْدَ الْإِتْيَانِ بِأَحَدِ الْأَشْيَاءِ آتٍ بِالْمُعَيَّنِ عِنْدَ اللَّهِ وَيُمْكِنُ تَطْيِيقُ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ عَلَى هَذَا بِأَنَّهُ يُقَالُ لَأَنْسَلِمَ التَّنَافِي بَيْنَ لَازِمِي التَّخْيِيرِ وَالتَّعْيِينِ ، بَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ عَمَلُ الْمُكَلَّفِ بِالتَّخْيِيرِ عَيْنَ اخْتِيَارِ الْمُعَيَّنِ عِنْدَ اللَّهِ وَهَذَا لَا يَكُونُ إِلَّا بِأَنَّهُ يَكُونُ التَّخْيِيرُ وَجَوَازُ التَّرْكِ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعِبَادِ وَالتَّعْيِينِ وَعَدَمُ جَوَازِهِ بِحَسَبِ الرَّاقِعِ وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَإِلَّا فَالْعَمَلُ بِالتَّخْيِيرِ فِي الرَّاقِعِ لَا يَكُونُ عَمَلًا بِالْمُعَيَّنِ الرَّاقِعِي إِذْ الْأَوَّلُ أَدَاءُ الْوَاجِبِ عَلَى احْتِمَالِ أَنَّهُ لَوْ أَتَى بِضَمِيرِهِ لَكَانَ الْوَاجِبُ ذَلِكَ الْفَيْرِ بِخِلَافِ الثَّانِي ، وَحَقُّ السَّنَدِ أَنَّ يَقُولُ : التَّخْيِيرُ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ لَكِنَّهُ أَقَامَ مَا يَسْتَلْزِمُهُ مَقَامَهُ هَذَا مَا عَدَى (أَوْ يَعْينَ) أَيُّ اللَّهُ تَعَالَى (مَا يَخَارُهُ) أَيُّ الْوَاحِدِ الَّذِي يَخَارُهُ الْمُكَلَّفُ يَعْنِي أَنَّ يَعْينَ اللَّهُ تَعَالَى وَاحِدًا بِجُمْلَةٍ وَاجِبًا بَعْدَ مَا اخْتَارَهُ الْمُكَلَّفُ وَحَيْثُذَ لَا نَسْلَمُ أَنَّ التَّعْيِينَ يَحِيلُ تَرْكَ ذَلِكَ الْوَاحِدِ عِنْدَ تَجْوِيزِ التَّخْيِيرِ تَرْكَ إِذْ التَّعْيِينَ إِنَّمَا وَرَدَ بَعْدَ اخْتِلَالِ التَّخْيِيرِ وَقَوْلُهُ (أَوْ يَسْقُطُ بِفَعْلٍ غَيْرِهِ) وَجْهٌ ثَالِثٌ فِي الْجَوَابِ ، يَعْنِي سَلَبْنَا تَجْوِيزَ التَّخْيِيرِ بِتَرْكِ الْمُعَيَّنِ ، لَكِنْ لَا نَسْلَمُ أَنَّ التَّعْيِينَ يَحِيلُ تَرْكَهُ وَإِنَّمَا يَحِيلُ لَوْ لَمْ يَسْقُطَ الْمُعَيَّنُ بِفَعْلٍ غَيْرِهِ . كَسَقُوطِ الْجُلُوسَةِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ بِجُلُوسَةِ الْإِسْتِرَاحَةِ (وَأَجِيبَ عَنِ الْإِيرَادِ (الْأَوَّلِ) ، وَهُوَ قَوْلُهُ : أَنَّ الْمُكَلَّفَ يَخْتَارُ الْمُعَيَّنَ وَقَدْ عَرَفَتْ وَجْهَ وَرُودِهِ (بِأَنَّهُ يُوجِبُ) أَيُّ يَسْتَلْزِمُ (تَفَاوُتَ الْمُكَلَّفِينَ فِيهِ) أَيُّ فِي الْوَاجِبِ التَّخْيِيرِ لَجَوَازِ أَنْ يَخْتَارَ الْبَعْضُ الْإِطْعَامَ ، وَالْبَعْضُ

وهو خلاف النص والإجماع وهن الثاني بأن الوجوب محقق قبل اختياره وعن الثالث بأن الآتي بأيتها آت بالواجب إجماعاً) أقول عقد المصنف هذا الفصل لأحكام التحكيم الشرعي وجعله مشتملاً على سبع مسائل والإمام غفر الدين ذكر ذلك في الأوامر والنواهي وجعل الأربعة الأخيرة من هذه المسائل السبع في الأحكام كما ذكره المصنف وأما الثلاثة الأولى فجعلها في أقسامه لا في أحكامه فقال النظر الأول في الوجوب والبحث أما في أقسامه وأحكامه أما أقسامه فاعلم أنه بحسب المأمور به ينقسم إلى معين وغيره وبحسب وقته إلى مضيق وموسع وبحسب المأمور إلى واجب على التعيين وواجب على الكفاية هذا كلامه وذكر مثله صاحب الحاصل وصاحب التحصيل والمصنف جعل الكل في أحكام الحكم وليس بجيد ثم انه أطلق الحكم وإنما هي أقسام الوجوب خاصة المسئلة الأولى في أقسام المأمور به إلى معين وغيره اعلم أن الوجوب قد يتعلق بشئ معين كالصلاة والحج وغير ذلك ويسمى واجباً معيناً وقد يتعلق بواحد منهم من أمور معينة أى بأحدها ويسمى واجباً غيراً ثم هذا على قسمين قسم يجوز الجمع بين تلك الأمور وتكون أيضاً أفرادها محصورة كتحصيل الكفار ، فان الوجوب تعلق بواحد من الإطعام والكسوة والمقبر مع ذلك يجوز إخراج الجميع وقسم لا يجوز الجمع ولا تكون أفرادها محصورة كما إذا مات الإمام الأعظم ووجدنا جماعة قد استعدوا للامامة أى اجتمعت فيهم الشرائط فانه يجب على الناس أن ينصوا منهم واحداً ، ولا يجوز نصب زيادة عليه وذكر المصنف هذين المثالين لأجل هذا المعنى ولا يتصور التكليف بواحد منهم من أمور مبهمه لأنه تكليف بما

الكسوة والبعض التحرير فيكون الواجب بالنسبة إلى كل منهم ما يقاير ما وجب بالنسبة إلى الآخر (وهو) أى اللازم وهو تفاوت المكلفين باطل لأنه (خلاف النص) لدلالة الحاصل على عدم التفاوت وتسوية المكلفين في هذا التكليف (والإجماع) وهو ظاهر (وعن الثاني) وهو أنه يجوز أن يعين الشارع الواحد بعد اختيار المكلف إياه (بأن) ذلك يستلزم عدم تحقق الوجوب ويعينه قبل اختياره لأن ذلك عد التعيين وهو بعد اختيار المكلف واللازم باطل لأن (الوجوب محقق) أى محقق (قبل اختياره) الوجوه الأولى الإجماع ، والثاني أنه لولا هذا لزم أن لا يجب شئ على من لا يختار أصلاً والثالث أن الوجوب حكم شرعي والحكم خطاب الله تعالى والخطاب قديم فيجب تحققه قبل اختياره اللهم إلا إذا ادعى تأخر تعلقه عن الاختيار وأيضاً يلزم منه ما لزم من الأول وهو تفاوت المكلفين في الواجب (وعن الثالث) وهو قوله أو يسقط بفعل غيره (بأن) هذا لو صح لزم أن لا يعلم الإنيان بالواجب عند الإنيان بواحد منها لاحتقال أن يكون بدلاً لللازم باطل لأن (الآتي بأيتها) أى بأى الأشياء المعتبرة (آت بالواجب إجماعاً) قال المراغى ما ذكر كلام على السند وهو ملزم لثبوت المنع

لا يعلمه الشخص وكون الواجب واحداً منها من أمور أي أحدها لا بعينه ثقله في الحصول والمنتخبه عن الفقهاء فقط ولا ينقل عن الأصوليين تصريحاً بواقفتهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه أبطل ما استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتصيل نعم ثقله الآمدى عن الفقهاء والأشاعة وأرضاه واختاره أيضاً ابن الحاجب ولك أن تقول أحد الأشياء قدر مشترك بين الحاصل كلها لصدقه على كل واحد منها وحينئذ فلا تعدد فيه وإنما التعدد في محله فان المتواطىء موضوع للمعنى واحد صادق على أفراد كالإنسان وليس موضوعاً لمعان متعددة وإذا كان أحد الحاصل هو متعلق الوجوب كما تقدم استحالة فيه التخيير وإنما التخيير في الخصوصيات وهى خصوص الاطعام مثلاً أو الكسوة أو الاعتاق فالذى هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه والذي هو متعلق التخيير لا وجوب فيه وهذا نافع في كثير من المباحث الآتية فافهمه (واعلم) أن المصنف حكى في هذه المسئلة ثلاثة مذاهب أحدها ما تقدم والثانى ما نقله عن المعتزلة أن الأمر بالأشياء على التخيير يقتضى وجوب الكل على التخيير قالوا والمراد من قولنا أن الكل واجب على التخيير هو أنه لا يجوز للسكف ترك جميع الأفراد ولا يلزم الجبر بينها وهذا بعينه هو قول الفقهاء ولا خلاف فى المعنى وحينئذ فلا حاجة إلى دليل يرد عليهم فان قيل بل الخلاف فى المعنى وهو الثواب على الجميع والعتاب عليه قاناً لا فان الآمدى نقل عنهم فى الأحكام أنه لا ثواب ولا عقاب إلا على البعض (واعلم) أن وصف الكل بالوجوب يلزماً أيضاً القول به لأن كل حكم ثبت الأعم ثبت للأخص بالضرورة لاشتتاله عليه وقد تقدم أن الوجوب ثابت لمسمى إحدى الحاصل فيكون ثابتاً لكل واحد منها لاشتتاله عليه نعم يصدق على كل واحد أنه ليس بواجب باعتبار خصوصه والمذهب الثالث أن الواجب معين عند الله تعالى غير معين عندنا وهذا القول يسمى قول التراجم لأن الأشاعة يروونه عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الأشاعة كما قال فى الحصول ولما لم يعرف قائله عبر المصنف عنه بقوله وقيل وهذا المذهب باطل لأن التكليف بمعين عند الله تعالى غير معين للعبد ولا طريق له إلى معرفته بعينه من التكليف بالمحال وأبطله المصنف بأن مقتضى التعيين أنه لا يجوز العدول عن ذلك الواحد المعين ومقتضى التخيير جواز العدول عنه إلى غيره والجمع بينهما

وعدم اللزوم ليس بمزوم لعدم اللازم ثم أجاب بأنه لما بين المناقاة لم يحتاج إلى إعادته لسقوط المنع حينئذ وإنما أجاب عن المستندات تبرها قال الفرى بيان المناقاة إنما يتم ببيان المقدمتين والمنع ورد عليها فلا بد من دفعه فلا يجدى دفع السند نفعاً بل الجواب أن المستند إذا انحصر فى المذكور كان ملزوماً مساوياً للمنع فدفعه دفعة وهما كذلك فليتأمل أقول بوجهه إن منع استلزام التخيير تجويز ترك المعين لا يثبت إلا بجواز اختيار المكلف المعين عند الله على الطريق

محتاج فإذا ثبت أحدهما بطل الآخر والتخير ثابت بالاتفاق منا ومنكم فيبطل الأول الذي هو التعين (قوله قيل يحمل الخ) أى اعتراض الخصم على الرد المذكور من ثلاثة أوجه أحدها أنا لا نسلم أن مقتضى التخير تجويز ترك ذلك الواحد المعين لجواز أن الله تعالى يلهم كل مكلف عند التخير إلى اختيار ما هيته له - الإنسان أنه يحمل أن الله تعالى يعين ما يختاره للجواب الثالث أنا لا نسلم أيضاً أن التعين يحيل ترك ذلك الواحد المعين فإن الواجب المعين قد يسقط بفعل غيره كما سقطت الجلسة الفاصلة بين السجدين بجملة الاستراحة وغسل الرجل مع الحنف والشاة الواجبة في خمس من الإبل بإخراج البعير وشبه ذلك وأجاب المصنف عن الأول بأنه لو كان الواجب واحداً معيناً ويختاره المكلف لكان كل من اختار شيئاً يكون هو الواجب عليه دون غيره من الخصال فيكون الواجب على هذا غير الواجب على الآخر عند اختلافهم في الاختيار لكن التفاوت بين المكلفين في ذلك باطل بالنسب والإجماع أما النص فلأن الآية الكريمة دالة على أن كل خصلة من الخصال مجزئة لكل مكلف وأما الإجماع فلأن العلماء متفقون على أن المكلفين في ذلك سواء وأن الذي أخرج خصلة لو عدل إلى أخرى لأجزأته ووقعت واجبة وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا أتباعه بل تمسكوا بالاتفاق فقط وأجاب عن الثاني وهو كونه تعين باختياره بأن الوجوب ثابت قبل اختيار المكلف إجماعاً مع أن الواجب في تلك الحالة لا يستقيم أن يكون واحداً معيناً لأن القرض أن التعين متوقف على اختياره وقد فرضنا أن لا اختيار وأجاب عن الثالث بأنه لو كان الواجب واحداً معيناً والمآل به بدله يسقطه لكان الآتي به ليس آتياً بالواجب بل يبدله لكن الإجماع منعقد على أن الشخص الآتي بأى واحدة شاء من هذه الخصال آت بالواجب إجماعاً قال : (قيل : إن أتى بالكل معاً فالامتنال إما بالكل فالحل واجب أو بكل واحد فتجتمع مؤثرات

الذى بناها وإن منع استلزام التعين عدم تجويز تركه إنما ثبت إذا ثبت جواز سقوطه بفعل الغير بناء على أن المقدور عدم سقط آخر أو جواز ورود التعين بعد الاختيار وقد ثبت بطلان الكل فيسقط المنع لاتفاء ملزومه اللازم وأهل النظر يبرزون أمثال هذا في صورة الاستدلال على ثبوت المقدمة المنوعة بتركيب القياس من منفصلة مانعة الخلو عن المقدمة وعمما يساوى اتفاءها وهو السند ومن مقدمة استثنائية برفع أحد جزئها وهو السند بواسطة ما يدل على سقوطه فيثبت الجزء الآخر وهي المقدمة المنوعة ثم إنه قد استدلل على تعين الواجب (قيل) إن المكلف (إن أتى بالكل) أى بالجميع كجميع خصال الكفارة (معاً) من غير ترتيب فلا بد أن يعد مثلاً (فالامتنال) أى امتثاله (إما) أن يكون (بالكل فالحل واجب) على هذا التقدير وهو باطل بالإجماع (أو بكل واحد فتجتمع) على هذا (مؤثرات

على أثر واحد أو بواحد غير معين ولم يوجد أو بواحد معين وهو المطلوب وأيضاً الوجوب معين فيستدعي معيناً وليس الكل ولا كل واحد وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك فإذا الواجب واحد معين (أقول احتج الذهاب إلى أن الواجب واحد معين بأن فعل الواجب له صفات وهي إسقاط الفرض وكونه واجباً واستحقاق ثواب الواجب وتركه أيضاً له خاصة وهي استحقاق العقاب وهذه الأربعة تدل على أنه واحد معين ثم ذكر المصنف هذه الأوصاف على هذا الترتيب فبدأ بإسقاط الفرض وعبر عنه بالامثال فقال إذا أتى المكلف بالحصل جميعاً في وقت واحد فلا شك في كونه ممثلاً وهذا الامتثال لا جائز أن يكون ممثلاً بالكل من حيث هو كل على معنى أنه يكون المجموع هو الصلة في

مستقلة (على أثر واحد) وهو محال إذ الأثر بكل منها يستغنى عن الآخر فيلزم استغناؤه عن كل مع الاحتياج إليه (أو) الامتثال يكون (واحد غير معين) وهو باطل أيضاً لاقضاء الأثر المعين مؤثراً موجداً (ولم يوجد) الواحد الغير المعين إذ لا وجود لما لا عين له (أو) يكون الامتثال (بواحد معين وهو المطلوب) وإنما قال معاً لأن المكلف لو أتى بالحصل مرتباً حصل الامتثال بالاول ولا يمكن التردد ولا يحصل التعين والإتيان معاً يمكن بأن يعلق العلق بأخر جزء من الكسوة ثم يباشر واحداً من الإطعام أو الكسوة بنفسه وبفرض الآخر إلى وكيله بحيث يحصل أنواء معاً قوله (وأيضاً) استدلال آخر وهو أن يقال (الوجوب) أمر (معين) لكونه ممتازاً عما سواه من الأحكام (فيستدعي) محلاً (معيناً) لامتناع كون غير المعين الذي هو معدوم محلاً آخر غير معين موجود وهو إما أن يكون الكل أو كل واحداً واحداً معيناً (وليس الكل ولا كل واحد) وإلا وجب الكل فتعين الواحد المعين وهو المطلوب ولم يتعرض للواحد الغير المعين لأن تقدير المعين هو ما يستدعيه الوجوب قوله (وكذا الثواب) استدلال آخر أي كالقول في الامتثال القول في الثواب (على الفعل والعقاب على الترك) بأن يقال إذا أتى المكلف بالكل معاً يستحق ثواب الإتيان بالواجب وإذا ترك كل واحد يستحق العقاب بترك الواجب وذلك إما بالكل فعلاً أو تركاً أو كل واحد وهما باطلان للزوم وجوب الكل واجتماع المؤثرات أو بواحد غير معين وهو ليس بوجود فلا أثر له في استحقاق الثواب والعقاب أو بواحد معين (فإذا الواجب واحد معين) وهذا نتيجة الكل واستدل أيضاً بأنه لا بد من علم الأمر بالواجب فيكون معلوماً لله تعالى فهو معين عنده وبأن المكلف به إما الكل أو كل واحد أو واحد غير معين أو واحد معين

إسقاط الواجب وكل واحد جزء من أجزاء العلة وهو المسمى بالكل المجموع لأنه يلزم أن يكون الكل واجباً ولا جائزاً أن يكون معللاً بكل واحد وهو المسمى بالكل التفصيلي لأنه يلزم اجتماع مؤثرات وهي الاعناق والصيام والاطعام على أثر واحد وهو الامثال وذلك محال لأن إسناده إلى هذا يستغنى به عن إسناده إلى ذلك وإسناده إلى ذلك يستغنى به عن إسناده إلى هذا فيستغنى بكل منهما عن الآخر ويفتقر لكل منهما بدلاً عن الآخر فيكون محتاجاً إليهما معاً وغنياً عنهما معاً ولا جائز أن يكون الامثال معللاً بواحد غير معين لأنه لا وجود له إذ كل موجود فهو في نفسه متعين ولا إبهام ألبتة في الوجود الخارجي إنما الإبهام في الذهن فقط فإذا اتفقت ذلك كله تعين أن الامثال حصل بواحد معين عند الله تعالى مبهم عندنا وهو المطلوب (قوله وأيضاً الوجوب معين النع) هذا دليل ثان على أن الواجب واحد معين وهو الوصف الثاني من جملة الأوصاف المتقدم ذكرها وتقريره من وجهين : أحدهما أن الحكم الشرعي متعلق بفعل المكلف والوجوب حكم معين من بين الأحكام الخمسة وهو معنى من المعاني فيستدعي محلاً معيناً يتعلق به ويوصف ذلك المحل بأنه واجب لأن غير المعين لا يناسب المعين ولا وجود له أيضاً في نفسه فيمتنع وصفه بالوجوب لاستحالة إنصاف المعدوم بالصفة الثبوتية فبطل أن يكون غير معين ولا جائز أن يكون المعين هو الكل ولا كل واحد لعدم وجوبه فتعين أن يكون واحداً وهو المطلوب : التقرير الثاني أن الفعل المأمور به يسقط الحكم المتعلق بالشخص والوجوب حكم معين من بين الأحكام الخمسة فيستدعي فعلاً معيناً يسقط به وبأقنى ما قلناه بعينه الخ والتقرير الأول هو المذكور في المحصول والحاصل وغيرهما ولكن فيه بعض تغيير للذكور وصرح الإمام بأن ذلك فيما إذا أتى بالكل معاً ويحتمل فرضه أيضاً قبل الإخراج (قوله وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك) هذا هو الوصف الثالث والرابع من الأوصاف المقدمة للواجب الدالة على أن الواجب واحد معين وتقريره أنه إذا أتى بالكل فلا شك في أنه يثاب ثواب الواجب وذلك لا جائز أن يكون على الكل ولا على كل واحد ولا على واحد لا بعينه لما تقدم فتعين أن يكون على واحد معين فيكون الواجب واحداً معيناً وكذلك إذا ترك الكل لا جائز أن يعاقب على الكل ولا على كل واحد ولا على واحد لا بعينه لما قلناه فلم يبق إلا المعين فتبينت بهذه الأدلة الأربعة أن الواجب واحد معين عند الله مبهم عندنا . واعلم أن لا كلام في أنه يثاب على الكل إذا أتى بذلك معاً إنما الكلام في ثواب الواجب كما نص عليه

والأولان باطلان بالاتفاق وكذا الثالث لأنه مجهول فلا يكلف به لأن العلم بما كلف به شرط التكليف ولأنه يستحيل وقوعه لأن الواقع معين وما هو كذلك يكلف به

المحصل والحاصل وغيرهما فإطلاق المصنف ليس بحجيد وثواب الواجب يزيد على ثواب النفل بسبعين درجة قاله إمام الحرمين وغيره وأوردوا فيه حديثاً قال : (وأجيب عن الأول بأن الامتثال بكل واحد وتلك معارف وعن الثاني بأنه يستند على أحدهما لا بعينه كالمعلول المعين يستدعي علمه من غير تعيين

(وأجيب عن الأول بأن الامتثال يكون (بكل واحد) قولكم فيجتمع مؤثرات الخ قلنا إن أريد العال العقلية فمنوع كيف (وتلك) الأمور (معارف) لاحكم لاعل موجودة وإن أريد المعارف سلناه ولا نسلم أنه باطل ، إذ دليل البطلان إنما هو في اجتماع العال المستقلة العقلية ، وأما ما قيل : إن الامتثال بواحد نوع وامتناع الاجتماع في الشخصي ففاسد إذ الكلام في الامتثال للتحقق في الخارج فان قلت : لو كان الامتثال بكل واحد لكان كل واحد واجباً ، فيكون الكل واجباً وهو باطل بالاتفاق قلنا لو سلم وجوب كل واحد فمناه أنه ما صدق عليه الواجب وهو أحد الأشياء ولا يلزم وجوب الكل من حيث هو إذ لا يصدق أحد الأشياء عليه ، كذا قيل أقول : يمكن أن يستدل على نفي التالي بأن الواجب أحد الأشياء بحيث لا يجب منه غيره كما هو مقتضى التخيير من منع الجمع وهذا يناقض وجوب كل منها والأقرب أن يقال : أن الامتثال بواحد معين لكن لا باعتبار أنه معين وحاصله يرجع إلى أنه بالواحد من حيث هو الموجود في الواحد المعين وسنحققه قال الجاربردى : ويمكن الرد على الخصوم بأن الواجب عدم الواحد المعين وهو ما يختاره المكلف ، فإذا اختار الكل معاً لم يلزم سقوط الفرض بكل واحد أو الكل فإزاهم بما أزمونا أقول ، لهم أن يقولوا بسقوط الفرض بالواحد الذي عينه الله تعالى المؤدى باختياره في ضمن أداء الكل وإن لم يعرفه بعينه كما عند الإتيان بالواحد أو على الترتيب (وعن الثاني بأنه) أى الوجوب (يستدعي أحدهما لا بعينه) قوله : يتبع كون غير المعين الذى هو معدوم محل الموجود قلنا لا نسلم أنه معدوم وغايته أنه مجهول لكن لا مطلقاً بل هو معلوم من حيث أنه واحد من الثلاثة فيصاح كونه محلاً للوجوب (كالمعلول المعين يستدعي علمه من غير تعيين) مثل الحرارة الموجودة المستدعية علمه ما من الشمس أو النار أو الحركة هكذا في بعض الشروح ولا يكشف به انطواء أقول في تحقيق هذا المقام إن الوجوب في الحقيقة كما عرفت خطاب نفسى لا ينافى الإيجاب إلا باعتبار ، وليس معنى مجلية الفعل له حلوله فيه كالسواد في الجسم لامتناع قيام خطاب الله تعالى بفعل المكلف بل المعنى كونه مثلاً لهذا الخطاب المسمى بالنسبة إليه وجوباً والنسبة إلى الحاكم إيجاباً ولا شك أن هذا التعلق لا يتوقف على

وعن الآخرين بأنه يستحق ثواب وعقاب أمور معينة لا يجوز تركها كلها ولا يجب فعلها) أقول شرع في الجواب عن الأدلة الثلاثة التي ذكرها القائلون بأن الواجب واحد معين فأجاب عن الدليل الأول وهو قولهم : إنه إذا أتى بالكل معاً فلا جاز أن يكون الامتثال بالكل ولا بكل واحد ، ولا بواحد غير معين فقال نقتر القسم الثاني وهو حصول الامتثال بكل واحد ، ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد لأن هذه الأمور وغيرها من الأسباب الشرعية علامات لا مؤثرات واجتماع معرفات على معرف

تحقق الفعل في الخارج ، بل يكفي في الخطاب النفس التعلق بالنفس فالتعلق حينئذ أمر على الواحد من الثلاثة من حيث أنه واحد أمر معلوم يصلح أن يكون متعلقاً فلا حاجة إلى كون المتعلق أمراً معيناً بحيث لا يشمل الصدق على كثيرين وهذا معنى قوله : أنه يستدعي واحداً لا بعينه والمراد عدم اعتبار التعيين ، لا اعتبار عدمه فيجوز أن يحصل الواحد في ضمن المعين كما أن المعلول المعين أى النوعى الممتاز عن سائر الأنواع لا يقتضى في الفعل إلا أن يكون له عند الوجود الخارجى علة ما وأما بالنسبة إلى الخارج أى عند تحققه فيه لا يكون له إلا علة معينة لا يقال على تقدير الوقوع كان الواقع الواجب وقد كان هذا المعين معلوماً عند الله فلم تعين الواجب عنده لأننا نقول كون الواقع واجباً لكونه أحد الأشياء لا لخصوصه فنقله يتعلق بأن الواجب الواحد من حيث هو وهو يوجد في ضمن هذا الفرد لا بأن الواجب هذا المعين من حيث هو المعين فإن قلت إذا أتى بالكل معاً لزم وجوب كل واحد لصدق أحد الأشياء عليه قلنا : الواجب الواحد فقط الذى لا يجب معه غيره وجوب واحد بهذا المعنى ينافى وجوب الآخر ، فإن قلت فلا يكون شئ منها واجباً لعدم ترجيح شئ منها على الآخر لتساوى الكل في صدق أحدها عليه وفي الحصول عن المكلف ، قلنا يجوز أن يرجحه الشارع لأنه يسأل عما يفعل ، فإن قلت : هذا مذهب القائلين بتعيين الواجب عند الله قلنا هم قائلون بوجوب المعين من حيث هو معين ومعنى ما ذكرنا أن الواحد من حيث هو واجب بحيث لا يجب معه غيره فكل واحد عند وجود الكل وإن كان على سبيل البدل صالحاً لأن يؤدى هذا في ضمنه لكن يجوز أن يعين الشارع واحداً منها ليتأدى الواجب في ضمنه : لا لأنه واجب فانهم (و) أجيب (عن الآخرين) أى الإيراد باستحقاق الثواب ، وباستحقاق العقاب (بأنه يستحق ثواب وعقاب أمور معينة لا يجوز ترك كلها ، ولا يجب فعلها) أى فعل كلها ، يعنى أن المكلف يستحق الثواب بسبب إتيانه بأمر شأنها ما ذكر ، ويستحق العقاب بتركه أموراً كذلك وفيه اختيار أن الثواب بفعل الكل والعقاب بترك الكل ومنع لزوم وجوب الجميع ، وإنما يلزم لو كان الكل بحيث يجب

مواحد جائز كالعالم المعروف للصانع ولك أن تقول ما تقدم من الدليل على امتناع التأثير بكل
مواحد جار بعينه في امتناع التعريف والامثال به سلنا لكن هذا الجواب وإن أفاد الرد
على الخصم لكنه يقتضى إيجاب كل واحد لحصول الامثال به ، وعثاره أن الواجب واحد
لابعينه سلنا أنه لا يقتضى ذلك بل يمكن أن يدعى معه أن الواجب واحد لابعينه لكنه قد سلم
للخصم بطلانه ، وأن غير المعين لا وجود له فإن كان باطلا كما سلم فلا يصح أن يجيب به ، وإن
يكن باطلا بل تسليمه هو الباطل فلا فائدة في هذا التطويل بل كان بحيث ابتدأ باختيار القسم
الثالث فإن الجواب على هذا التقدير يؤل إليه . واعلم أن تسليمه هو الباطل لثلاثة أمور :
أحدها أن ذلك غير مذهبه لأن اختياره أن الواجب واحد لابعينه الثانى أنه مناقض لقوله بعد
ذلك أنه يستدعى أحدها لابعينه الثالث أن غير المعين إنما لا يوجد إذا كان مجرداً عن الشخصات
فوجوده إذا كان في ضمن شخص بدليل الكلى الطبعى كطلق الإنسان فإنه موجود مع أن
الماهيات الكلية لا وجود لها (قوله : وعن الثانى) أجب عن الدليل الثانى وهو قولهم
أن الوجوب معين فيستدعى معينا بأننا لانسلم ذلك بل يستدعى أحد الخصال لابعينه وإن كان
لا يقع إلا في معين وأحدها لا بعينه موجود وله تعيين من وجه وهو أنه أحد هذه الثلاثة وذلك
كالمعلول المعين مثل الحدث فإنه يستدعى علة من غير تعيين وهو إما البول أو اللبس أو غير
ذلك وهذا الجواب لا ذكر له في كتب الإمام ولا كتب أتباعه ، وقد تقدم أنه مخالف لما
سلمه للخصم لكنه صحيح في نفسه (قوله : وعن الآخرين) أى وأجب عن الآخرين ، وهما
الثواب والعقاب بأنه إذا أتى بالكل فيستحق الثواب على مجموع أمور لا يجوز ترك كلها
ولا يجب فعلها والمصنف وعد بذكر الجوابين ، ولم يجب عن العقاب وقد وقع ذكره في بعض
النسخ فقال : يستحق ثواب وعقاب أمور قال ابن التلسانى في شرح المعالم والجواب الحق
أن نقول : لا يخلو إما أن يأتى بالجميع على الترتيب أو على المعية فإن أتى بها على الترتيب كان
ثواب الواجب حاصلا على الأول ، وإن أتى بها معاً كان مرتباً على الأعلى ، إن تفاوتت
لأنه لو اقتصر عليه لحصل له ذلك فإضافة غيره إليه لا تنقصه ، وإن تساوت فإلى أحدها
سواء ترك الجميع عوقب على أقلها لأنه لو اقتصر عليه لأجزأ . وهذا الجواب نقله الإمام
في المحصول والمتخبر عن بعضهم ، وإن كان المذكور هنا فيه زيادة ثم قال ويمكن أن يقال
كذا وكذا ، وذكر جواب المصنف وإنما لم يذكر المصنف الجواب الآخر ، لأن صاحب

الإتيان بكل واحد من آحاده ، أما إذا كان بحيث لا يجب الإتيان بجميعها ، ولا يجوز ترك
كل منها فلا قال الجاربردى : والحاصل أن استحقاق الثواب والعقاب ، معلل بالقدر
المشترك الحاصل في ضمن الأفراد ، ويقرب من هذا ما قيل : أن استحقاق الثواب

الحاصل قال إنه ضعيف لأنه يجب تعيين الواجب قال : بل الصواب الجواب الآخر .
وما قاله باطل فإنه لا يلزم من تعيينه بعد الإيقاع تعيينه في أصل التكليف والحنور
إنما هو التعيين في أصل التكليف بدليل أن الآتي بأى النضال شاء يكون آتياً بالواجب
اتفاقاً كما تقدم من كلام المصنف مع أنها معينة قال : (تذييب — الحكم قد يتعلق على
التزييب فبحرم الجمع كاكل المذكى والميتة أو يباح كالوضوء
والتيتم أو يسر ككفارة الصوم) أقول هذا الفرع شبيه بالواجب المخير من
حيث أن الحكم فيه يتعلق بأمر متعددة وإن كان تعلقه بالترتيب فلما ذكر الواجب المخير
ذكره بعده لكونه كالفضلة منه والبقية فلذلك عبر بالتزييب وهو بالذال المعجمة قال الجوهري .
ذنب عمامته بالتشديد إذا أفضل منها شيئاً فأرغاه كالذنب وحكى الجوهري أيضاً أنه يقال :
ذنبه يذنبه بالتخفيف أى تبعه يتبعه فهو ذائب أى تابع فيجوز أن يكون التزييب مأخوذاً من .
الأول وعلى هذا فلا كلام ويجوز أن يكون مأخوذاً من الثاني بعد تضعيفه ليصير متبدياً إلى .

أو العقاب بالكل فعلاً أو تركاً لكونه مستلزماً للاتيان بالواجب ، وهو أحدهما أو تركه .
لا باعتبار وجوب الكل ، أقول : ويمكن أن يختار أن الاستحقاق في الفعل واحد معين لكن
لا من حيث أنه واجب بل من حيث أنه متضمن للواجب واجب عن الرابع بأنه يعلم حسب
ما أوجبه فإذا أوجب واحداً من الثلاثة وجب أن يعلم كذلك وعن الخامس بأن المكلف
به واحد غير معين بمعنى عدم اعتبار التعيين فيه لا اعتبار بعدم ، وحيث لا نعلم أنه مجهول .
مستحيل الوقوع (تذييب) هو جعل الشيء ذنباً للشيء شبه به تقسيم الحكم المتعلق بأمر
إلى ما يحرم فيه الجمع وما يباح فيه وما يسر عقيب بحث الواجب المخير لمكان المناسبة .
(الحكم) المتعلق بأمر كما يتعلق بأشياء على التخيير كما مر (قد يتعلق) بها (على) سبيل .
(التزييب) بأن يتعلق بواحد منها وبالأخر شرط فقدان الأول وهو قد يكون بحيث .
(فيحرم الجمع) بينها (كاكل المذكى والميتة) فإنه قد تعلقت الإباحة بالأول وبالتالي .
في المضطر عند فقد الأول مع حرمة الجمع (أو يباح) الجمع (كالوضوء والتميم) لشرعية
الوضوء أو لا مطلقاً والتميم عند العجز عن الوضوء مع إباحة الجمع (أو يسر) الجمع
(ككفارة الصوم) فإن من أفطر في رمضان عمداً بأن واقع مثلاً فعليه الاعتاق ، فإن لم
يستطع فصيام شهرين متتابعين ، وإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً ، والجمع بين هذه الأشياء
مسنون مع تعلق الوجوب بها على الترتيب بدليل حديث الاعراب ودلالة قوله عليه السلام
من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر فظهر بهذا ضعف ما ينقل عن الشافعي رحمه الله من
أنه يخير بينها وما يروى عن مالك من نفي التسامع في الصوم وكذا ما يتعلق بأمر على التخيير ثلاثاً

الثمين كعرق وغيره والمعنى أنه ذنب هذا العرق ذلك الأصل أي أتبعه إياه والإمام وأتباعه
عبروا عن هذا بقولهم فرع وحاصل ما قال أن الحكم قد يتعلق على الترتيب وحينئذ
فينقسم إلى ثلاثة أقسام : قسم يحرم الجمع كأكل المذكي والميتة وهذا واضح . وقسم يباح
الجمع كالوضوء والنييم فإن النييم عند العجز عن الماء واجب ولو استعمله أيضاً مع الماء
لكان جائزاً . وقسم يسر ككفارة المجامع في رمضان فإنه يجب عليه إعتاق رقبة فإن عجز
فصيام شهرين فإن عجز فاطعام ستين مسكيناً ويستحب له الإتيان بالثلاثة وهذه المثل ذكرها
الإمام وأتباعه لكن التمسيل بالنييم فاسد لأن النييم مع وجود الماء لا يصح ، والإتيان
بالعبادة الفاسدة حرام لإجماع لكونه تلاعباً كما صرحوا به في الصلاة الفاسدة فإن فرض أنه
استعمل التراب في وجهه ويديه لأعلى قصد العبادة فلا يكون تيمماً وتميلاً أيضاً بالكفارة فيه
نظر لأن الكفارة سقطت بالأول فلا ينوب بالثاني الكفارة لعدم بقائها عليه فلا تكون كفارة
لكن القرب من حيث هي مطلوبة وفي المحصول ومختصراً أنه أن الأقسام الثلاثة أيضاً تجري في الواجب
المخير فتحريم الجمع كغصب المستعدين للإمامة وتزويج المرأة من غاطبين وإباحة الجمع كستر العورة
يشوب بعد ثوب واستجابته كخصال كفارة العين قال : المسألة الثانية — المـ جـوب إن نـمـالـنـ
بوقـت فإمـا أن يسـاوي الفـعل كصـوم رـمـضان وهو المـضيق أو يـنقـص
عنه فيمنعه من منع التكليف بالمحال إلا لغرض القضاء كوجوب
الظهور على الزائل عذره بقي قدر تكبيرة

ما يحرم فيه الجمع كغصب أحد المستعدين للإمامة وما يباح كستر العورة بثوب بعد ثوب
وما يستحب كخصال كفارة الحنث لا يقال في التخيير منع الجمع فكيف يباح الجمع لانا نقول
لو سلم فعنى منع الجمع هنا أن لا يؤتى بشيئين هما مأثور بهما والمأثور به في صورة الجمع
واحد ليس إلا ولا إحد الآخر أو استحبابه بالإباحة الأصلية أو بدليل آخر حتى لم يوجد
في مثل بيع هذا العبد أو ذاك (المسألة الثانية — الوجوب إن تعلق بوقت) أي بفعل
مؤقت بوقت (فإما أن يساوي) ذلك الوقت (الفعل كصوم رمضان وهو) أي ذلك
الفعل الواجب (المضيق) وذلك الوقت سمي معياراً والتكليف بمثله جائز اتفاقاً (أو ينقص)
الوقت (عنه) أي من الفعل (فيمنعه) أي الوجوب والتكليف (من منع التكليف
بالمحال إلا لغرض القضاء) فإنه يقول بجزء التكليف والوجوب لذلك النرض لا لغرض
أداء جميعه في ذلك الوقت الذي لا يسمعه (كوجوب الظهور على الزائل عذره) كما إذا
طهرت الحائض ، أو بلغ الغلام (وقد بقي) من الوقت (قدر تكبيرة) أو مقدار يسع
بكلمة فقط فإنه يجب عليه القضاء في الثاني اتفاقاً ، وفي الأول على الأصح كذا

أَوْ يَرِيدَ عَلَيْهِ فَيَقَعُ الْفِعْلُ فِي أَىْ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ لَعَدَمِهِ
أَوْ تَوْبَةِ الْبَعْضِ وَقَالَ الْمُتَكَلِّمُونَ

ذكر الجار بردى . أقول : المشهور أن هنا مذهبين ، أحدهما : وهو الأصح أن حال المكلف .
يعتبر عند الجزء الأخير من الوقت الذى هو لا يسع إلا تحريمه وإليه أشار محمد رحمه الله في
النواذر فصرح بوجوب الصلاة على الزائل عنده إذا أدرك شيئاً من الوقت قليلاً أو كثيراً
وثانيهما وهو المنقول عن زفر رحمه الله أنه لا يعتبر حاله إلا إذا تحقّق من الوقت مقدار ما يسع
الآداء حتى إذا ضاق بحيث لم يسع الواجب بتمامه لم يلزمه شيء وإن بقى الوقت وأما ما ذكره
هذا الشارح من الوجوب فيما لا يسع إلى ركعة وعدمه فيما يسع تكبيرة فقط فما لا أعرف
القاتل به ولو سلم فدعوى الاتفاق على الوجوب في الأول بما لا وجه له اللهم إلا أن يراد اتفاق
الكل ثم قول المصنف إن الغرض هنا القضاء فقط عد من ينفي تكليف المحال على عمومته
ليس كما يفنى ، لأن عند بعضهم أن شروع زائل العذر في آخر الوقت والإتمام بعد خروجه
أداء اللهم إلا أن يقال : إنه ليس بأداء بالمعنى الذى فسره المصنف إذ المعتبر عنده وقوع
جميعه في الوقت لكن هذا لا يستلزم أن يكون قضاء لأنه اعتبر فيه وقوع جميعه بعد الوقت
وأيضاً يلزم قسم رابع غير الثلاثة إلا أن يراد بالقضاء هنا ما ليس بأداء ولا إعادة (أو يزيد
عليه) عطف على ينقص على مذهب من يعطف الأخير عند ورود معطوفات على الأقرب .
وعلى يساوى عد من يعطفه على أول ما عطف عليه أى يزيد الوقت على الفعل وهذا هو
الواجب الموسع والوقت يسمى ظرفاً واختلف فيه لجمهور الأشاعرة وأبو الحسن البصرى
على أن جميعه وقت الآداء (فيقتضى) الوجوب والتكليف بذلك الفعل (إيقاع الفعل في أى
جزء من أجزائه) يعنى أن إيقاعه في أى جزء منه إيقاعه فيوقته لأن الفعل حينئذ لا يصح إما أنه
لا يجب إيقاعه في شيء من ذلك الوقت أو يجب في جميع الأجزاء بمعنى تطبيق أوله على أوله
وآخره على آخره أو يجب في كل جزء بمعنى أن يؤتى به مرة بعد أخرى إلى انتهاء الوقت أو في
جزء معين أو غير معين والثلاثة الأول باطلة بالاجماع ولذا لم يتعرض لها وكذا الرابع لأن
الوجوب لما لم يتناول ولم يتعرض لجزء بعينه إذ كلامنا فيه كان نسبة الآداء إلى جميع الأجزاء
على السوية فلا يختص ببعضها (لعدم أولوية البعض) وعند بطلان الأقسام الأربعة تعين
الخامس هو المطلوب ، ثم حقيقة الموسع ترجع إلى الخير بالنسبة إلى الوقت ، كان قبل التكليف
أفعل إما في أول الوقت أو وسطه أو آخره فهو بخير في الإتيان به في أى جزء منها ، كذا
ذكر الشافعية (وقال : المتكلمون) أى في أول الوقت ، أما الفعل أو العزم على أن يفعل
في ثانی الحال ، وكذا في الجزء الثاني والثالث حتى يبقى قدر ما يسع الفعل فيتعين ، فلا يجوز

يجوز تركه في الأول بشرط العزم في الثاني وإلا لجاز ترك الواجب بلا بدل ورد بأن العزم لو صالح بدلاً لتأدى الواجب به وبأنه لو

ترك وترك العزم في أول الوقت بل (يجوز تركه في الأول بشرط العزم في الثاني) وإليه ذهب القاضى (وإلا) أى لو جاز الترك فيه من غير عزم ، وهو البدل عن الواجب (لجاز ترك الواجب بلا بدل) والملازمة ظاهرة والتالى باطل لاستلزامه كون الواجب غير واجب (ورد) هذا الاستدلال (بأن العزم) لا يصلح بدلاً عن الواجب ، إذ (لو صالح بدلاً لتأدى الواجب به) فيما وجد العزم في جميع الوقت أو في أوله ولم يأتى بالواجب في الوقت واللازم باطل إجماعاً قيل : وفيه بحث لأن بدلية العزم إنما هي قبل التضييق فإن أريد بتأدى الواجب بالعزم عند تحققه سقوطه أصلاً منع لزوم كيف والفعل يتعين عند التضييق عندنا ، وإن أريد أن تحققه في أول الوقت يقوم مقام الإتيان فيه سلم اللزوم وينع الإجماع وبطلان اللازم كيف والإتيان به في أول الوقت على تقدير العزم فيه غير لازم عندنا ، هذا ما ذكره الشارحان ه أقول إنا نقطع بأن الواجب هنا واحد إذا أتى به في أول الوقت يخرج عن العهدة ولا يلزم الإتيان به في آخره وإن بدل الواجب ما يقوم مقامه في الخروج عن العهدة فلو كان العزم بدلاً عنه لكان تحققه في أول الوقت مسقطاً له بالكلية وما ذكر إنما يصح أن لو وجب إيقاعه في كل جزء وكان العزم بدلاً عنه إلى حين التضييق وليس كذلك فإن قلت العزم في أول الوقت بدل عن لزوم الإتيان فيه لا عن الأداء الواجب مطلقاً فلا يلزم من تحققه لإسقوط لزوم الإتيان فيه لإسقوط الواجب رأساً قلنا حينئذ يكون حاصل استدلالكم أنه لو ترك الفعل في أول الوقت من غير عزم فيه لجاز تركه بدل للزومه في أول الوقت ولا نسلم حينئذ بطلان اللازم إذ تحقق اللزوم في أوله عين النزاع ، فلا يضر عدم بدله مع ترك الفعل ، وغيره جائز ترك الواجب وبدله حين وجوب أدائه ، واستدل أيضاً بأنه لو أتى بأحد الأمرين من العزم والفعل أجز وإن أغل بهما عمى ، وهذا معنى وجوب أحدهما كما في خصال الكفارة وأجيب بأننا نقطع بأن امثال فاعل الصلاة لكونها صلاة لا لكونها أحد الأمرين ، وأيضاً لا نسلم أن الإيمان بترك العزم للتخير بينه وبين الصلاة كما في الخصال بل لأن الإذعان عزم المؤمن على الإتيان بكل واجب إجمالاً وبالعين كالصلاة إذ تذكره تفصيلاً لتحقيق الإذعان ه والقبول من أحكام الإيمان فيثبت مع ثبوته دخل وقت الواجب أو لم يدخل ، وإلى هذا أشار صاحب المنتهى بقوله : وأجيب بأن العزم على كل فعل واجب قبل فعله من أحكام الإيمان ، فكان العصيان لذلك (و) رد ما ذكرنا أيضاً (بأنه لو

وَجِبَ الْعِزْمُ فِي الْجُزْءِ الثَّانِي لِتَعَدُّ الْبَدَلِ وَالْمُبْدَلِ وَاحِدٌ وَمِنْهُ مَنْ قَالَ
يُخْتَصُّ بِالْأَوَّلِ وَفِي الْآخِرِ قَضَاءُ وَقَالَ الْحَنَفِيَّةُ يُخْتَصُّ بِالْآخِرِ وَفِي الْأَوَّلِ
تَعْجِيلٌ وَقَالَ الْكُتُبِيُّ

وجب العزم بدلا من الواجب فإذا عزم في أول جزء فإن وجب عليه العزم (في الجزء الثاني)
والتالي (لتعدد البدل والمبدل واحد) وهو بالمثل لأن البدل تابع للأصل فإذا كان الأصل
واجبا مرة كان البدل كذلك كذا قال الجاربردى ، وفيه نظر لأن كل بل لا يجب إلا مرة
وكانه أراد أنه يجب وحده البدل كالأصل ويمكن دفعه بأن البدل هو العزم وهو من حيث
هو لا تعدد فيه بل تعدده بتكرره إلا أن يقال الواجب بالنسبة إلى واحد في وقت واحد
غير واجب التكرار فيلزم كون البدل كذلك الأقرب ما ذكره الفخرى وهو أن البدل ماسد
حسب الأصل وذلك بأن يسقط به وجوبه فإذا قام واحد مقامه لم يكن الثاني بدلا وإنما يجب
العزم في الثاني لزم ترك الواجب بلا بدل كما ذكروا قال الفخرى في لزوم تعدد البدل مع
وحدة المبدل نظر إذ العزم في الجزء الثاني بدل عن الفعل فيه ، لاعتنا الفعل في أوله وقال
الجاربردى : فيه تسف وأورد نظرا آخر وهو أن المراد العزم المستمر إلى حين التضيق ،
ولا تعدد فيه أقول فيه تعسف أيضا كما في الأول ، أما الأول فلأن الواجب فعل لأفعلا ،
وأما الثاني فلأن المراد بوحدة المبدل جواز وقوعه في جزء بلا وجوب شغل كل الوقت ، إذ
جميع الأجزاء السابقة على حين التضيق تكرر أو استيعابا بدونه أو بالتعدد خلاف ذلك ،
ولا خفاء في أن استمرار العزم لا يدفع التعدد بهذا المعنى . وقال الشافعية : وقت الواجب
أول الوقت فإن أخره عنه فقضاء وإليه أشار بقوله : (ومنه من قال يختص بالأول)
أى أول الوقت (وفي الأخير) أى الأداء في وقت يتأخر عنه (قضاء) واستدل عليه بأنه
فلو لم يجب في أول الوقت لكان الآتي به فيه آتيا في غير وقت ، فلم يكن مجزئا ولعمري من
تركه في آخر الوقت ، وقد أتى به في أوله إذ هو اللازم للوجوب في آخر الوقت اللازم من
عدم الوجوب في أوله ، والجواب أن الملازمة ممنوعة ، وإنما يلزم لو استلزم عدم الوجوب
في الأول على التمين الوجوب في الآخر على التمين وليس كذلك بل التعجيل والأخير جائز
كمحصل الكفارة (وقالت الحنفية يختص) أداء الواجب (بالأخير) أى بآخر الوقت
(و) أدائه (في الأول تعجيل) كمن أدى الزكاة قبل حلولان ، الحول كذا قال الجاربردى
والأولى التمثيل بالصلاة أول الوقت وذلك لأن المبحث في الواجب الوقت الذى عين الشارع
وقتا لأدائه بحيث لو أتى به في آخره كان قضاء عند البعض ولا خفاء أن أداء الزكاة ليس
كذلك وكانه أراد التشبيه لأنه أورده مثالا للتأخر (وقال الكرخي) من أصحاب

الآتي في أول الوقت إن بقى على صفة الوجوب يكون ما فعله واجباً وإلا
 الله احتجوا بأنه لو وجب في أول الوقت لم يجوز تركه قلنا المستكلف
 مخير بين أدائه في أي جزء من أجزائه) أقول هذا تقسيم آخر للوجوب باعتبار
 وقته حاصله أن يفعل المتعلق وقت معين ، ينقسم إلى ثلاثة أقسام : أحدها أن يكون وقته
 مساوياً لا يزيد عليه ولا ينقص كصوم رمضان ، ويسمى هذا بالواجب المضيق . الثاني أن
 يكون الوقت ناقصاً عن الفعل ، فلا يجوز التكليف به عند من لا يجوز التكليف بالمحال إلا أن
 يكون النقص القضاء ، فيجوز كوجوب الظهر مثلاً على من زال عنه في آخر الوقت كالجنون
 والحیض والصبا ، وقد بقي متدار تكبيرة وإغلاق المصنف لفظ القضاء فيه نظر لأن ذلك
 مخصوص بما إذا لم يكن فعل ركعة في الوقت ، فإن فعل كان أداء على المشهور عندنا فالأحسن
 أن يقول إلا لنقض التكميل خارج الوقت الثالث أن يزيد الوقت على الفعل ، وهو الذي
 يسميه بالواجب الموسع وفيه خمسة مذاهب : أحدها وهو اختيار الإمام وأتباعه وابن الحاجب
 أن الأمر بذلك يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء الوقت بلا بدل سواء كان أولاً
 أو آخراً لأن قوله صلى الله عليه وسلم : الوقت ما بين هذين متناول لجميع أجزائه وليس تعيين
 بعض الأجزاء للوجوب بأول من تعيين البعض الآخر وهذا هو معنى قول الأصحاب إن الصلاة
 يجب بأول الوقت موجباً موسعاً وأهمل المصنف التصريح بوجوبه بأول الوقت ولكنه يؤخذ
 من تعليل ما يليه والمذهب الثاني ، ونقله المصنف عن المتكلمين يعني أصحاب أصول الدين أن
 الحكم كذلك لكن لا يجوز تركه في الجزء الأول إلا بشرط العزم على الفعل في الجزء الثاني

في حيفة رحمه الله (الآتي) بالصلاة مثلاً (في أول) أي أول (الوقت) صلاته موقوفة فهو
 (إن بقي على صفة الوجوب) أي أن إدراك آخر الوقت وهو على صفة يصلح بها للوجوب
 عليه وهي أهلية التكليف (يكون ما فعله واجباً وإلا نافلة) أي وإن لم يدركه بأن مات
 أو أدركه وهو ليس على هذه الصفة مثل أن يحن كان ما فعله مندوباً (احتجوا) أي الخفية
 (بأنه لو وجب) الفعل (في أول الوقت ولم يجوز تركه) لأنه لازم للوجوب ولعمري بتأخير
 بأنه ترك الواجب وهو الفعل في أول الوقت واللازم باطل فيجب في آخره (قلنا المكلف مخير
 بين أدائه في أي جزء من أجزائه) أي بين أدائه في الجزء الأول وأدائه في الثاني والثالث كتخيره
 في الخصال وحيث أنه يجمع لزوم ما ذكروا وإنما يلزم لو وجب في الأول على التعيين قال
 الجاربردي ولا يخفى أنهم إن أرادوا إبطال اختصاص الوجوب بأول الوقت فهذا الجواب
 لا يفيد وإن أرادوا إثبات أن وقته آخر الوقت صح الجواب أقول هذا التردد لغو بالنسبة إلى

ونقل الإمام في آخر المسألة أن قول أكثر أصحابنا ، وأكثر المعتزلة وكذلك في المنتقى واختاره الآمدي ولاصحابنا فيها وجهان حكاهما الماوردي في الحاوي وغيره ، والصحيح هو الوجوب وصححه الأووي في شرح المذهب وغيره ونقل الأصفهاني في شرح المحصول عن القاضي عبد الوهاب المالكي أنه قول أكثر الشافعية قوله : (ولا لجان) أي احتج المذهب إلى وجوب العزم أنه لو جاز الترك في أول الوقت بلا عزم مع قولنا بوجوبه في أول الوقت لكان يجوز ترك الواجب من غير بدل وهو محال ورده المصنف بوجهين أحدهما : أن العزم لا يصلح أن يكون بدلا عن الفعل لأنه لو صلح بدلا لتأدى الواجب به لأن بدل الشيء يقوم مقامه وإذا لم يصلح للبديلة ، فقد لزم جواز ترك الواجب بلا بدل الثاني أنه إذا عزم في الجزء الأول من أجزاء الزمان على الفعل فلا يتخلو إما أن يجب العزم في الجزء الثاني أيضاً أو لا يجب فإن لم يجب فقد ترك فإن الواجب بلا بدل ويلزم أيضاً التخصيص من غير تخصيص وإن وجب فقد تعدد البدل وهو الإجماع مع أن المبدل واحد فإن قيل : قد يكون صالحاً للبدل في ذلك الوقت لا مطلقاً فإذا أتى بالبدل في هذا الوقت سقط عنه الأمر بالأصل في هذا الوقت لأن كل الأوقات قال في المحصول : هذا ضعيف لأن الأمر لا يفيد التكرار بل لا يقتضي الفعل إلا مرة واحدة ، فإذا صار البدل قائماً مقام الأصل في هذا الوقت فقد صار قائماً مقامه في المرة الواحدة فيلزم الاكتفاء به قال في البرهان : والذي أراه أنهم لا يوجبون تعدد العزم في الجزء الثاني ، بل يحكمون بأن العزم الأول ينسحب على جميع الأزمنة المستقبلية كانه سبحانه أتيه على العبادة الطويلة مع عزوبها ، وهذا الذي قاله فيه تعيين لمذهبهم وجواب عما قاله المصنف ، وهذان المذهبان متفقان على الاعتراف بالوجوب الموسع والثلاثة الآتية منكورة (قوله : ومننا من قال النخ) شرع في ذكر المذاهب الثلاثة المنكورة للوجوب الموسع أحدها

كلام المصنف لتبصيره بأن مرادهم الثاني حيث قالوا : يخفف بالآخر ثم شارحوا هذا الكتاب صرحوا بأن هذا مذهب بعض الحنفية ويؤيده ما في مختصر المدقق وشرحه قال بعض الحنفية وقته آخره ، فإن قدمه عليه فنقل يسقط به الفرض وأقول : يمكن حمل كلام المصنف على إرادة البعض وعلى التعميم أيضاً ، فإن وجوب الأداء عند جميعهم مختص بآخر الوقت وإن ذهب أكثرهم إلى أن نفس الوجوب بدخول الوقت خلافاً لبعضهم القائلين بأن نفس الوجوب لا ينفصل عن وجوب الأداء ، فإن أريد بالحنفية بعضهم هنا كان المراد بالوجوب نفس الوجوب ووجوب الأداء أيضاً ، وإن أريد جمهورهم ، فالمراد وجوب الأداء وقت نفس الوجوب وإن أريد جميعهم يراد به وجوب الأداء مطلقاً عن تراخي نفس الوجوب ولا تراخيه ومعنى قوله : وفي الأول تعجيل على الأول أن الأداء في أول الوقت أداء قبل دخول وقت الوجوب ووجوب الأداء وعلى الثاني أنه أداء قبل دخول وقت الثاني

ن الوجوب يختص بأول الوقت فإن فعله في آخره كان قضاء لقوله صلى الله عليه وسلم
 لصلاة في أول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله والمراد بقوله وما أى ومن الشافعية
 مخرج به الإمام في المعالم خاصة فإن عبارة المحصول والمنتخب ومن أصحابنا وهذا القول
 لا يعرف في مذهبننا ولعله التبس عليه بوجه الاصطخرى حيث ذهب إلى أن وقت العصر
 العشاء والمبصر يخرج بمخروج وقت الاختيار نعم نقله الشافعي في الأم عن المتكلمين فقال
 قال قوم من أهل الكلام وغيرهم ممن يفتى بمن يقول إن وجوب الحج على الفوران وجوب
 صلاة يختص بأول الوقت حتى لو أخره عن أول وقت الامكان عسى بالآخر ١ ه وهذا
 يحتل أيضاً أن يكون سبب هذا الغلط والثاني أن الوجوب يختص بآخر الوقت فإن فعل
 في أول الوقت كان تعجيلاً ويصير كمن أخرج الزكاة قبل وقتها ومقتضى هذا الكلام أن تقع
 الصلاة نفسها واجبة ويكون التطوع إنما هو في التعجيل كمن عجل ديناً أو زكاة وقد ذكر
 في البرهان ما يقتضيه لكن نقل الآمدى وابن الحاجب وغيرها عن هذا القائل أنه يقع نفلاً
 بهذا المذهب باطل لأن التقديم لا يصح بنية التعجيل لإجماعاً كما قاله ابن التلمساني في شرح
 المعالم فبطل كونه تعجيلاً والثالث وهو رأى الكرخي من الحنفية أن الآتي بالصلاة في أول
 الوقت إن أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجباً وإن لم يكن على
 صفته بأن كان مجزئاً أو حائضاً أو غير ذلك كان ما فعله نفلاً هكذا في المحصول والمنتخب
 وغيرها ومقتضى ذلك أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون أيضاً
 رضا وكلام المصنف يأباه لأنه شرط بقاءه على صفة الوجوب إلى آخر الوقت وسبقه الآمدى
 صاحب الحاصل وابن الحاجب إلى هذه العبارة ونقل الشيخ أبو إسحق في شرح النع عن
 الكرخي أن الوجوب يتعلق بوقت غير معين ويتمين بالفعل في أى وقت فعل يقع الفعل
 واجباً ونقل عنه القولين معاً الآمدى في الأحكام (قوله احتجوا) أى احتجت الحنفية على
 اختصاص الوجوب بآخر الوقت بأنه لو وجب في أوله لمسا جاز تركه لكنه يجوز لإجماعاً
 بالتثني أن يكون واجباً والجواب ما قاله في المحصول وأشار إليه المصنف أن الواجب الموسع
 في التحقيق يرجع إلى الواجب المخير لأن الفعل واجب الأداء في وقت ما أما أوله أو وسطه
 أو آخره فمجرى مجرى قولنا في الواجب المخير إن الواجب أما هذا أو ذلك فكما أنا نصفها
 الوجوب على معنى أنه لا يجوز الإخلال بجميعها ولا يجب الإتيان به فكذلك هذا فتلخص
 في المكلف مخير بين أفراد الفعل في المخير وبين أجزاء الوقت الموسع ونحن لم نوجب
 الفعل في أول الوقت بخصوصه حتى يورد علينا جواز إخراجه عنه بل خيرناه بينه وبين
 وإن دخل وقت الأول وعلى الثالث أنه أداء قبل دخول وقت وجوب الأداء وإن دخل وقت

حاصلاً قال : (فرع — الموسع قد يسعه العمر كالحج وقضاء الفاتح
 فله التأخير ما لم يتوقع فواته إن أخر لسكبر أو مرض) أقول هذا النص
 في الواجب الموسع مبنى على ثبوته فذلك جعله فرعاً وحاصله أن الواجب الموسع قد يسأ
 العمر بجميعه كالحج وقضاء الفاتح أى إذا فات بمدر فان فات بتقصير فالمشهور وجوب فاع
 على الفور وحكم الموسع بالعمر أنه يجوز له التأخير من غير تأنيث اللهم إلا أن يتوقع فوات
 ذلك الواجب أى يغلب على ظنه فواته كما صرح به فى الحصول قال فإن توقع أى ظن الفوات
 إما لكبر سن أو لمرض شديد حرم التأخير عند الشافعى وما قامه فى المرض مسلم وهو معنى
 قول الأصحاب فى الفروع أنه إذا خشي الضعف يتضييق عليه الحج على الصحيح وأما ما قامه فى الشيخ
 فممنوع بل يجوز أصحاً التأخير مطلقاً وجعلوا التفصيل بين الشيخ والشاب وجهاً ضعيفاً فى العصيان
 بعد الموت ومحموا أنه يعمى مطلقاً وقيل لا مطلقاً وقيل بهذا التفصيل والإمام اعتمد فى هذه
 المقالة على المستصنى لئلا يفتن بها مذكورة فيه وقوله لكبر أو مرض متعلق بقوله يتوقع فواته
 ويؤخذ منه أنه لا يحرم عليه التأخير إذا لم يظن الفوات أصلاً وظنه لكن لا لكبر أو مرض إذا

نفس الوجوب عند البعض دون البعض (فرع) أى هذا فرع على بحث الموسع الواجب
 (الموسع) قد لا يسعه العمر كصلاة الظهر مثلاً فليسكلف تأخيرها إلى حين التضييق كـ
 عرف (قد يسعه العمر كالحج وقضاء الفاتح فله التأخير ما لم يتوقع فواته إن أخر
 لكبر أو مرض) قيد للتوقع أى إذا لم يكن توقعه للفوات على تقدير التأخير لمرض
 المرض أو الكبر وذلك إما بأن لا يتوقع الفوات أصلاً أو يتوقع لكن لا لإمارة من المرض
 والمرضى كما إذا كان شاباً صحيحاً بخلاف ما إذا توقعه لإمارة فانه لا يسعه التأخير وعلم
 هذا ينفى أنه لو أخر من غير توقع الفوات أو توقعه بلا إمارة ومات لم يعمى ويخالف
 ذلك ما فى شرح المحقق المختصر من أن من أخر الواجب الذى لا يسع العمر مع ظن السلامة
 ومات لجأه فالتحقيق انه لا يعمى لجواز التأخير له ولا تأنيث بالجائز ولا يقال شرط الجواز
 سلامة العاقبة إذ لا يمكن العلم بها فيؤدى إلى تكليف المحال وهذا بخلاف ما وقته العمر فانه
 لو أخر ومات عصى وإلا لم يتحقق الوجوب والمفهوم منه أن التأخير فى الآخر إلى الموت
 وإن كان مع ظن السلامة سبب العصيان أقول كل من الكلامين مشكل أما الأول فلا ستزاما
 عدم الوجوب أصلاً بالنسبة إلى من لم يتوقع الفوات لإمارة ومات اللهم إلا إذا التزم جواز
 انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء وأما الثانى فاجريان دليل عسدم تأنيث من أخر
 ما لا يسع العمر مع ظن السلامة فيما وقته العمر أيضاً ثم الشارحان قالوا إن أباحينفة رحمه الله
 لم يجوز تأخير الحج من سنة إلى سنة فى حق الشيخ والشاب إذ البقاء إلى السنة لا يغلب على

هما من الاسباب التي لا أثر لها شرعاً كالتهجد والنام قال: (المسألة الثالثة - الوجوب إمارة
 ' يتناول كل واحد كالصلوات الخمس أو واحداً معيناً كالتهجد ويسمى
 بض عين أو غير معين كالجهاد ويسمى فرض كفاية فإن ظن كل
 فئة أن غيره فعل سقط عن الكل وإن ظن أنه لم يفعل (وجب)
 إل هذا تقسيم آخر الوجوب باعتبار من يجب عليه وحاصله أن الوجوب ينقسم إلى
 عين وفرض كفاية ففرض العين قد يتناول كل واحد من المكلفين كالصوم
 صلاة واقصر الإمام وأتباعه عليه وقد يتناول واحداً معيناً كالتهجد والضحي والأضحية
 يرها من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم ولكن الأصح وهو الذي نص عليه
 أنفي أن وجوب التهجد نسخ في حقه وأما فرض الكفاية فهو الذي يتناول بعضاً
 معين كالجهاد يسمى بذلك لأن فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه والخروج
 عهده بخلاف الأول فإنه لا بد من فعل كل عين أي ذات فلذلك سمي فرض عين وهذا

في أقول المشهور بين الحنفية أن هذا قول أبي يوسف حيث ذهب إلى أنه تتعين الأشهر
 العام الأول للأداء كآخر وقت الصلاة لها حتى لو أخر عنه يأنم وإن أدرك العام
 بني خلافاً لحمد رحمه الله فإن عنده يجوز التأخير إلى الثاني والثالث وغيرها إلا إذا غلب
 الظن الثورات إذا أخر بأمارات فإنه إذا أخر حينئذ ومات أثم بخلاف ما إذا مات
 فإنه لا يأنم كذا ذكر أبو الفضل الكرمانى وهو الصحيح من قول محمد ومختار
 أنفي وتتمام التحق في كتب الحنفية (المسألة الثالثة - الوجوب إما أن يتناول
 واحد) من المكلفين (كالصلوات الخمس) وغيرها بما يعم جميعهم وهذا قد
 يترتب في فعل بعضهم فعل الآخر كصلاة الجمعة وقد لا يشترط كما في بقية الفرائض
 أو يتناول واحد معيناً كالتهجد والضحي والأضحية والمشاورة ونحوها
 خصائص النبي عليه السلام (ويسمى) كل واحد من الأول والثاني (فرض
 ن أو) يتناول واحداً (غير معين كالجهاد) وغيره مما يحصل الفرض منه
 بعض (ويسمى فرض كفاية) ثم هو بعد كونه على غير معين قد يصير بحيث
 يجب على أحد ويحيث يجب على كل أحد ويحيث يجب على بعض دون بعض (فإن ظن
 طائفة) من المكلفين (أي غيره فعل) كما إذا ظن أن غيره أتى بالجهاد مثلاً (سقط)
 واجب (عن الكل) وإن لم يزم أن لا يقوم به أحد قال الفري وفيه نظر أقول
 وجه أنه يلزم حينئذ ارتفاع الوجوب من غير أداء ولا ناسخ واستعرف جوابه (وإن
 في كل طائفة (أنه) أي أن غيره (لم يفعل وجب) على الكل وإن ظن البعض

التقسيم أيضاً يأتي في السنة ، وقد أهمله المصنف فسنه العين كصلاة الضحى وشبهها بها .
الكفاية ككتبت العاطس والاضحية في حق أهل البيت (قوله : فإن ظن) يعني
التكليف بفرض الكفاية دائر مع الظن ، فإن ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط الوجوب
عن الجميع ، وإن كل طائفة أن غيره لم يفعله وجب عليهم الإتيان به ويأثمون به .
وإن ظنت طائفة قيام غيرها به وظنت أخرى عكسه ، سقط عن الأولى ووجب على الثانية .
ولك أن تقول هذا يشكل بالاجتهاد فإنه من فروض الكفاية ولا إثم في تركه أو الإثم
تأثم أهل الدنيا فإن قيل : إنما اتفق الإثم لعدم القدرة فما فيلزم أن لا يكون فرضاً (فائدة)
- جزم المصنف بأن فرض الكفاية يتعلق بطائفة غير معينة والمسألة فيها مذهبان : أحدهما أنه

أن غيرهم أتى به ، وظن آخرون أن الغير ما أتى به وجب على الآخرين دون الأولين وذلك
لأن الوجوب هاهنا منوط بظن المكلف ، لأن تحصيل العلم بفعل الغير وعدمه في أمارة
ذلك في حيز التعسر ، فالتكليف به يؤدي إلى الحرج ، وهذا أي كون الواجب على الكل
على واحد غير مدين قول البعض ومختار المصنف . وأما عند آخرين وهو مختار البعض
والمراعى فالواجب على الجميع ، وكل واحد ويسقط بفعل البعض في ظن الساقط عنه
الجميع إذا تركوه يأثمون ، وهو معنى الوجوب قيل : الوجوب على الجميع من حيث
الاذ لو كان على كل واحد كان إسقاطه عن الباقين دفعاً للطالب ونسخاً له مع عدم الخطأ
الجديد وهو باطل بخلاف الإيجاب على الجميع من حيث هو إذ لا يلزم منه الإيجاب
كل واحد ، ويكون التأثم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض وأجيب بأن سقوط الواجب
قبل الأداء ، قد يكون بغير النسخ كاتقاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلاً لحصوله
البعض ولهذا ينسب السقوط إليه ، وأيضاً يجوز أن ينصب الشارع أمارة على سقوط
الوجوب بلا نسخ واحتج الأولون بأنه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض وبأنه يجوز
الأمر بواحد منهم اتفاقاً فيجوز أمر بعض منهم وبأن قوله تعالى : (فلو لا نفر من كل فرقة
طائفة) تصريح بالوجوب على طائفة مهمة من الفرقة ، وأجيب عن الأول بمنع الملازمة
لا يجوز أن يسقط بالبعد حصول الفرض كسقوط ما في ذمة زيد بأداء عمرو عنه وعن
بأن الوجوب على غير معين يستلزم تأثيته على الترك وإثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الإ
بواحد غير معين قال الجار باردي لانسلم ذلك وإنما يكون أن لو كان مجهولاً مطلقاً لا معلوماً
وفيه نظر أقول وجه النظر أنهم أرادوا أن الواحد الغير المعين غير موجود في الخارج
فكان معيناً فكيف يكون آثماً في الخارج وليس المراد أنه غير متصور فلا يحكم عليه
آثم حتى يرد عليه ما ذكر ، بل الأقرب أن يقال المراد بغير المعين ما لا يعتبر فيه

بمقتضى كلام الإمام في الحصول والثاني وهو الصحيح عند ابن الحاجب واقتضاه كلام الأمدى أنه يتعلق بالجميع ولكن يسقط بفعل البعض ، وهذا هو مقتضى كلام المصنف في آخر المسئلة لأنه صرح بالسقوط . فقال : سقط عن الكل وسقوطه عن الكل يتوقف على تكليفهم به . احتج الأول بأنه لو تعلق بالكل لما سقط إلا بفعل الكل واحتج الثاني بتأنيم الكل عند ترك إجماعاً ولو تعلق بالبعض لما أثم الكل ، وأجابوا عن احتجاج الأول بأننا إنما أسقطناه فعل البعض لحصول المقصود ، فإن بقاء طاب غسل الميت وتكفينه مثلاً عند القيام به من طائفة أخرى أمر بتحصيل الحاصل وهو محال قال : (المسئلة الرابعة - وجوب الشيء مطلقاً بوجوب وجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدوراً

لا ما اعتبر فيه عدم التعيين فيجوز وجوده في الخارج ويقرب منه ما قاله الفري من أن تأنيم الواحد الغير المعين بانفراده غير معقول ، وأما تأنيمة على تقدير تأنيم الجميع ، فقول وعن ثالث بأن تقول الآية بأن فعل طائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع جمعاً بين الأدلة والمراد قوله : إن ظن أن غيره الخ اعتراف بالوجوب على الجميع مع اختيار أن الوجوب على واحد مهم إذ السقوط يعتمد الوجوب أقول الجواب عنه بمثل ما مر في بحث الأجزاء قال وقوله فإن ظن أنه لم يفعله وجب - ذهب إلى الوجوب على الكل حيث هو أحداث مذهب ثالث ، وأجاب عنه بأنه عين مذهب القائل بالوجوب على الجميع إلا أحداث ثالث أقول لا نسلم أن القول بالوجوب على واحد غير معين ابتداء ، وعلى الجميع على تقدير ظن كل بعدم فعل الغير عين القول بالوجوب على الجميع ابتداء فالأقرب أن يقال : في القائلين بالوجوب على واحد غير معين قائلون بأنه يصير بالآخر إلى أحد الأقسام الثلاثة المذكور فلا ثالث . (المسئلة الرابعة) الوجوب المقيد بمقدمة كوجوب الزكاة المشروط بوجود النصاب المفهوم من قول الشارع أن ملكك النصاب فزك لا يجب فيه تحصيل بمقدمة اتفاقاً و (وجوب الشيء مطلقاً) من غير تقييد بمقدمة (وجوب وجوب ما لا يتم) ذلك الشيء (إلا به وكان) أى والحال أنه يكون ذلك الشيء الذى لا يتم الشيء الواجب إلا به مقدوراً) تحصيله للكلف فاحصل اختيار المصنف ، وهو قول الأكثرين أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب وإذا كان مقدوراً للكلف - يياً كان أو شرطاً والواجب المطلق على تفسير الإمام في الحصول ما يجب على كل مكلف في كل حال وقيل : ما يجب عليه في كل وقت يجوز الأول بالصلاة فإنها لا يجب حال الحيض ، والثاني بأنها لا يجب قبل الوقت وقيل : لا ورد به الأمر من غير تقييد بشيء وتقضه الفري بالزكاة لصدق التعريف عليه مع عدم وجوبه مطلقاً أقول لا نسلم الصدق كيف والنصوص وردت باسقاط النصاب وأيضاً لا نسلم

قيل يُوجب السبب دون الشرط وقيل لا فيها لنا أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال

أن الزكاة ليست من الواجب المطلق أصلاً بل هي من المطلق من وجه ومن المقيد من وجه كما نفيه بل لو نقض بأن المقيد بشيء قد يكون مطلقاً باعتبار إطلاقه عن شيء آخر ، فيلزم خروجه لكان وجهاً ثم اختار أنه الذي يجب في كل وقت عينه الشارع لا ذاته على كل مكلف إلا لما منع وهذا لا يشمل غير المؤقتات ولا مثل الحج والزكاة وإيجاب ما يتوقف عليه من الشرط والمقدمات والظاهر أن المراد بالإلحاق والتمتيد بالنسبة إلى تلك المقدمة حتى إن الزكاة بالنسبة إلى تحصيل النصاب مقيد فلا يجب وإلى تعيينه وإفرازه مطابق فيجب كذا ذكر الفاضل وأرادوا بما لا يتم الواجب إلا به ما يتوقف عليه وجوده شرعاً أو عتلاً أو عادة وسيجيء للمصنف في تقرير الفروع ما يخالف هذا ظاهراً واحترزوا بالمقدور عما لا يكون في وسع المكلف كتحصيل القدم في التيام وكعدد الأربعين في الجمعة وكالأعضاء في الوضوء (قيل) وجوب الشيء مطلقاً (يوجب) وجوب المقدمة إذا كانت (السبب) لتحصيل الواجب (دون الشرط) لوجود حصول المسبب عند حصول السبب وعدم وجوب حصول المشروط عند الشرط فالسبب أشد تعلقاً كأنه أريد بالسبب العلة السامة لا المفضي في الجملة ، والفرق ضعيف لاستوائهما في امتناع تحقق الواجب بدونهما (وقيل : لا فيها) أي الوجوب لا يوجب وجوب المقدمة شيئاً كانت أو شرطاً لأن إيجاب الشيء لا يوجب إيجاب غيره ويدل على أن نسلم ذلك فيما يكون ذلك الغير بما يتوقف عليه الشيء أقول : وبهذا ظهر خلل ما قاله الفاضل من أنه لا خلاف في إيجاب الأسباب كالأمر بالقتل أمر بضرب السيف والأمر بالإتيان أمر بالإطعام وإنما الخلاف في غيره ، والدليل على المختار أنه لو لم يكن الأمر المطلق بالشيء أمراً بشرائطه لجاز تركها فذلك الشيء على تقدير الترك يبقى واجباً ومأموراً به أولاً فلي الثاني يلزم كون ذلك الأمر مقيداً والمقدر إطلاقه وعلى الأول إما أن يكون مأموراً بالإتيان به مع الشرط أو بدونها والأول يستلزم التكليف بالإتيان بالشيء حال عدمه والثاني : يقتضي أن لا يكون الشرط شرطاً وهذا تقرير قوله : (لنا أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال) قال الجاربردي : ويعلم من تخصيصه الدليل بالشرط أن المراد بما في قوله : ما لا يتم إلا به الشرط دون السبب أقول : المراد أعم وأراد بالشرط والمشروط هاهنا الموقوف عليه والموقوف أو اكتفى بذكر الدليل في الشرط عن ذكره في السبب لجريانه فيه على أن القول بوجوب الشرط دون السبب منتفٍ إجماعاً وعلى أصل الدليل اعتراضات أما أولاً فانا لا نسلم أنه لو لم يكن الأمر بالشيء أمراً بشرطه لجاز تركه لجواز

قبل يختص بوقت وجود الشرط قلنا : خلاف الظاهر قيل
إيجاب المقدمة أيضاً كذلك قلنا : لا فإن اللفظ لم يندفع
أقول الأمر بالشيء هل يكون أمراً بما لا يتم ذلك الشيء إلا به وهو المسمى بالمقدمة أم لا يكون أمراً
به حكى المصنف فيه ثلاثة مذاهب أصحاب الإمام وأتباعه وكذلك الآدمى أنه يجب مطلقاً

وجوبه بأمر آخر ، وأما ثانياً فلم يتم لزوم وقوع الترك من جواز وقوعه حتى يلزم من
بطلانه بطلانه ، وأما ثالثاً فلان قوله : فعلى الثاني يلزم كون الأمر مقيداً بمنوع وإنما يكون
لو علق الوجوب به مثل أن يقول : أد الزكاة إن ملكت نصيباً وهو لا يوجد إلا في القليل
وأما رابعاً فلأنه إن أراد بقوله الأول يستلزم التكليف بالشيء حال عدمه لزوم التكليف
بالشرط حال عدمه فمذوع بل التكليف بالمشروط ولو سلم فلا استحالة أو التكليف
بالشيء لا يكون إلا كذلك إلا امتناع استحصال الحاصل نعم يلزم منه اعتراف الخصم
بوجوب ما أنكر وجوبه ، وإن أراد لزوم التكليف بالمشروط مع وجوب عدمه لعدم
شرطه ففاسد أيضاً إذ وجوب عدمه إنما هو بشرط ترك الشرط والتكليف أو يجب
الإتيان بالمشروط في الجملة لا بشرط أن يترك الشرط ، وقد يجاب عن الأول بأن المراد
لزوم جواز ترك الشرط بالنظر إلى الأمر الوارد في إيجاب المشروط وعن الثاني : بأن
وقوع الترك لما استلزم محالاً كان باطلاً ، فلم يكن جائزاً شرعاً وعن الثالث بأنه لما لم يبق
مأموراً به على تقدير عدم الشرط علم أن الوجوب تعلق به شرعاً ، وعن الرابع بأن التكليف
يقضى لإيجاب الفعل على كل حال إذ الكلام في الواجب المطلق ، فيلزم الوجوب على كل
التقادير ومنها تقدير عدم شرطية المستلزم وجوب عدمه ولا يخفى ما في الأجوبة من التحمل
خصوصاً الأخير والأظهر الأخير في تقرير الدليل أن التكليف بالمشروط لو لم يكن تكليفاً
بالشرط لزم جواز ترك الشرط فيلزم صحة المشروط بدونه وهو محال إذ المفروض
امتناعه دونه ، فإن (قيل) التكليف وإن كان مطلقاً لا يتعرض للتكليف بالشرط ولكنه
(يختص بوقت وجود الشرط) فلا يلزم وجود المشروط بدون شرطه (قلنا) التكليف
إذا اختص بوقت الشرط فاما أن يتعلق به وهو المطلوب أولاً ، لجاز أن يصح بدونه إذا
قطع النظر عن الجامع وهو محال وأيضاً هو (خلاف الظاهر) إذ الكلام في الأمر المطلق
لا يقيد بوقت دون وقت فتعيده به خلاف الظاهر فإن (قيل : إيجاب المقدمة) أى مقدمة
الواجب بما لا يتم الواجب المطلق إلا به وهو مقدر (أيضاً كذلك) أى على خلاف الظاهر
إذ لا تعرض في التكليف بوجوبه (قلنا : لا) أى هو ليس على خلاف الظاهر (فإن
اللفظ لم يدعه) إذ المقدمة لم تعرض لها اللفظ نفيًا وإثباتًا ومخالفة الظاهر لإثبات ما ينفيه

سواء كان سبياً وهو الذى يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العلم أو شرطاً وهو الذى يلزم من عدمه العلم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وسواء كان السبب شرعياً كالصفة بالنسبة إلى العلق الواجب أو عقلياً كالنظر المحصل للعلم الواجب أو عاديًا كحرز الرقبة بالنسبة إلى القتل الواجب وسواء كان الشرط أيضاً شرعياً كالوضوء مثلاً أو عقلياً ، وهو الذى يكون لازماً للبأمر به عقلاً كترك أضداد المسأمر به أو عاديًا أى لا ينفك عنه عادة كغسل جزء من الرأس فى الوضوء ، وإلى هذا كله أشار بقوله : وجوب الشيء يوجب وجوب ما لا يتم إلا به أى التكليف بالثبوت يقتضى التكليف بما لا يتم إلا به فالوجوب الأول والآخر بمعنى التكليف ، والوجوب الثانى بمعنى الاقتضاء ، مثال ذلك إذا قال السيد لعبده : اتقى بكذا من فوق السطح فلا يتأتى ذلك إلا بالمشى ونصب السلم فالمشى سبب والنصب شرط ، والمذهب الثانى أنه يكون أمراً بالسبب دون الشرط لأن وجود السبب يستلزم وجود المسبب بخلاف الشرط ، والثالث أنه لا يكون أمراً لا بالسبب ولا بالشرط ، وإليه أشار بقوله : وقيل لا فيها وإنما قيد بقوله فيها ولم يقل وقيل : لا لأن الثانى المطلق يدخل فيه جزء الماهية لأنها لا تتم إلا به أيضاً ومع ذلك فهو واجب بلاخلاف خالفه ولا ذكر لهذا الثالث فى كلام الآمدى ، ولا كلام الإمام وأتباعه . نعم حكاة ابن الحاجب فى المختصر الكبير وإن كلامه فى الصغير فى أثناء الاستدلال يقتضى أن إيجاب السبب يجمع عليه ، واختار أعنى ابن الحاجب فيما عدا السبب أنه إن كان شرطاً شرعياً وجب وإن كان شرعياً كالعقل والعادى فلا ، فإن قلنا بالوجوب فله شرطان ذكرهما المصنف أحدهما : أن يكون الوجوب مطلقاً أى غير معلق على حصول ما يتوقف عليه فإن كان معلقاً على حصوله كقوله : إن صعدت السطح ونصبت السلم فاستقى ماء فإنه لا يكون مكلفاً بالصعود . ولا بالنصب بلاخلاف بل إن اتفق حصول ذلك صار مكلفاً بالسقي وإلا فلا والشرط الثانى أن يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدوراً لكلف كما مثله أن لم يكن مقدوراً له لم يجب عليه تحصيله كإرادة الله تعالى لوقوعه لأن فعل العبد لا يقع إلا بها وكذلك أيضاً الداعية على الفعل وهو العزم المصمم عليه وبيانه أن الفعل يتوقف وقوعه على سبب يسمى بالداعية ، وإلا لكان وقوعه فى وقت دون وقت ، ترجيحاً من غير مرجح ، وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى لا قدرة للعبد عليها إذ لو كانت من فعل العبد لاتقل الكلام إليها فى وقوعها فى وقت دون

ظاهر اللفظ أو نبي ما يثبت لا إثبات ما لم يتعرض له بخلاف ما ذكرتم لأن اللفظ يقتضى إيجاب الفعل على كل حال وفى كل وقت ، فتخصيصه بوقت دون وقت خلاف الظاهر قول لا نسلم اقتضاء اللفظ ذلك كيف والأمر الوارد لا يوجب

هوقت فيلزم التسلسل وهذا الاحتراز قد أشار اليه الإمام في الكلام على الفروع الآتية من بعد وصرح به ابن التلسماني في شرح المعالم ثم القراني والأصفهاني في شرحها للمحصل ولا يصح أن يقال احتراز به عن غير ذلك من المعجوز عنه كسلامة الأعضاء ونصب السلم ونحوهما فإن المعجز عنه لا يكون مكلفاً إلا بالأصل بلا نزاع لفقدان شرطه وفي ذلك إحالة لصورة المسألة فإن الكلام فيها إذا كلف بفعل وكان متوقفاً على شيء لا قدرة له عليه بخلاف الذائعية ونحوها فإن عدم القدرة عليها لا يمنع التكليف وإلا لم يتحقق تكليف البتة فكل شرط للوجوب الناجز لا بد أن يكون مقدوراً للكلف إلا ما فاءه قال الأصفهاني وضابط المقدور أن يكون ممكناً للبشر لكن ذكر الآمدى في الأحكام أن المقدور احتراز عن حضور الإمام والمعد في الجمعة (قوله لنا أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال) هذا دليل لما اختاره المصنف من وجوب السبب والشرط وإنما استدلل على الشرط لأنه يلزم من وجوبه وجوب السبب بطريق الأولى وتقرير الدليل من وجوه أحدها أنه إذا كان مكلفاً بالمشروط لا يجوز تركه وإذا لم يكن مكلفاً بالشرط جاز له تركه ويلزم من جواز ترك المشروط فيلزم الحكم بعدم جواز ترك المشروط ويجوز تركه وذلك جمع بين التقيضين وهو محال الثاني ما ذكره ابن الحاجب أنه إذا لم يكن مكلفاً بالشرط فيكون الايمان بالمشروط وحده صحيحاً لأنه أتى بجميع ما أمر به فلا يكون الشرط شرطاً وهو محال الثالث ما ذكره في المحصول أن الأمر بالشيء لو لم يقتض وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفاً بالفعل ولو في حال عدمه لأنه لا مدخل له في التكليف من أن الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لأن المشروط يستحيل وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به إذ ذاك تكليفاً بالمحال وهذه التقريرات صحيحة لا اعتراض عليها يصح وقد اعترض الآمدى وصاحب التحصيل ومن تبعهما على تقرير الإمام باعتراض زعموا أنه لا يحصى عنه وهو ضعيف سيئه اشتباه الفرق بين التكليف في حال عدم الشرط بفعل الشرط والتكليف بفعل المشروط في حال عدم الشرط فإن الأول ممكن وطريقه أن يأتي بالمشروط ثم بالمشروط وأما الثاني فيحتمل أمرين وأحدهما هو المراد فلذلك صرحت به في التقرير ولولا خشية الأطلاة لذكرت ذلك كله مبسوطاً ولكن في هذا تنبيه لمن أحب الوقوف عليه (قوله قيل يختص) أي اعترض الخصم على

المعصوم في المرات والأوقات على ما هو المختار مع أن تعريف الواجب المطلق بما ذكر قد ثبت كونه متوقفاً كما مر فإن قلت المراد عدم تقييد صحة الفعل بوقت فقطراً إلى ظاهر اللفظ وإن لم يصح إلا في بعض الأوقات نظراً إلى الواقع قلنا

الدليل المذكور فقال لم لا يجوز أن يكون التكليف بالمشروط مخصوصاً بوقت وجود الشرط ولا امتناع في ذلك فإن غاية تقييد الأمر ببعض الأحوال لدليل اقتضائه وهو القرار من المحال الذي ألزمتمونا به فأجاب المصنف بأن اللفظ يقتضي إيجاب الفعل على كل حال فتخصيص الإيجاب برمان حصول الشرط خلاف الظاهر اعتراض الخصم على ذلك فقال انه معارض بمثله فانك أوجبت المقدمة بمجرد الأمر مع أن اللفظ لا يقتضي وجوبها وذلك خلاف الظاهر فأجاب المصنف بأننا لا نسلم أن إيجاب المقدمة خلاف الظاهر قال في الحصول لأن مخالفة الظاهر هي إثبات ما يدفعه اللفظ أو دفع ما يثبت اللفظ فأما إثبات ما لا يتعرض له اللفظ لا يبنى ولا باثبات فليس خلاف الظاهر إذا علم ذلك فالمقدمة لم يتعرض لها اللفظ يبنى ولا إثبات فأجابه بدليل منفصل ليس خلاف الظاهر بخلاف تخصيص الوجوب بحالة وجود الشرط دون حالة عدمه فإنه يخالف ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل على كل حال قال : (تنبيه -- 'مقدمة' الواجب إما أن يتوقف عليها وجوده شرعاً كالوضوء للصلاة أو عقلاً كالتمشيح للنجس)

وكذلك لا تقييد للصحة بوجوب المقدمة في اللفظ على أن الإطلاق هو عدم التعرض للقيود لا التعرض لعدمه ثم نقول أن يقول إن أريد بعدم صحة الشروط بدون الشرط أنه لا بد منه فهو ليس بحل النزاع وإن أريد أنه مأمور به شرعاً فمنع وقد استدلل بأنه لو لم يكلف بالمقدمة لجاز تركها فلا يأنم بتركها وهو باطل لأنه يستلزم ترك الواجب وأنه يلزم أن لا يكون التوصل إلى الواجب واجباً وهو باطل بالإجماع والجواب عن الأول بأننا لا نسلم أن الإنم بترك الشرط بل بترك مشروطه الواجب وعن الثاني بأن التوصل واجب بالإجماع بمعنى أنه لا بد منه لا بمعنى أنه مأمور به شرعاً فإن قلت كل ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به تمتع الترك وكل تمتع واجب وكل واجب مأمور به شرعاً قلنا تمتع المقدمة الأولى إن أريد بامتناع الترك الحرمة الشرعية وإن أريد أنه لا يأنم الواجب إلا به فحينئذ إن أريد بالوجوب الحكم الشرعي تمتع الثانية وإن أريد بمجرد اللزوم فلا نسلم التالية (تنبيه) رسم هذا البحث بالتنبيه لأن المراد به هنا ما للكلام السابق دلالة ما عليه وهذا كذلك لأنه ذكر أن مقدمة الواجب ما لا يتم إلا به ومن المعلوم أن توقفه عليه إما أن يكون شرعاً أو عقلاً أو علماً به فعلى هذا (مقدمة الواجب إما أن يتوقف عليها) أى المقدمة (وجوده) أى وجود الواجب في الخارج (شرعاً كالوضوء) فإنه مقدمة (للصلاة) ويتوقف وجود الصلاة عليه شرعاً (أو) يتوقف الواجب عليها (عقلاً كالتمشيح) فإنه مقدمة (للنجس) ويتوقف عليه وجوده عقلاً لاقتضائه عدم

أو العلم به كالإتيان بالخمس إذا ترك واحدة ونسي وسنتر
 شيئاً من الركنية لستر الفخذ (أقول اعلم أن الإمام جعل هذا
 فرعاً وجعله المصنف تنبهاً وجعله صاحب الحاصل تقسيماً ولكل واحد وجه أما التقسيم فلأن
 مدلوله لإظهار الشيء الواحد على وجوه مختلفة ووجوده هنا واضح وأما التنبية فالمراد منه
 ما نبه عليه المذكور قبله بطريق الإجمال وهنا كذلك لأن توقف الشيء على مقدمته أعم من
 كونه يتوقف عليها من جهة الوجود أو من جهة العلم بالوجود إما شرعاً أو عقلاً فلما لم يكن
 هذا متوصفاً عليه بمخصوصه وخيف أن يغفل عنه الناظر قيل تفتن وتنبه لذلك وأما الفرع
 فالمراد منه ما يكون متدرجاً تحت أصل كلي وهو حاصل هنا لأن كل واحد من هذه الأقسام
 المستفادة من هذا التقسيم قد اندرج تحت الأصل السابق وحاصل ما قاله المصنف أن مقدمة
 الواجب قسيان أحدهما أن يتوقف عليها وجود الواجب إما من جهة الشرع كالوضوء للصلاة
 إذ العقل لا مدخل له في ذلك وإما من جهة العقل كالتمشي للحج هكذا ذكره المصنف والصواب
 التعبير بالسير أو بقطع المسافة كما قاله في المحصول لا بالمشي والقسم الثاني أن يتوقف عليها العلم
 بوجود الواجب لا نفس وجود الواجب وذلك كن ترك صلاة من الخس ونسي عنها فإنه
 يلزمه أن يصلي الخس لأن العلم بالإتيان بالمتروك لا يحصل إلا بعد الإتيان بالخمس فالأربعة
 مقدمة للواجب لكن هذه المقدمة لا يتوقف عليها وجود الواجب بل العلم به كما قدمناه لأنه
 قد يصادف أن يكون المفعول أولاً هو الواجب ومن ذلك أيضاً وجوب ستر شيء من الركبة
 لتحقيق ستر الفخذ وإنما أتى المصنف بهذين المثالين لما أشار إليه في المحصول وهو أن الأول
 قد كان الواجب فيه متميزاً عن المقدمة ولكن طرأ عليه الإبهام والثاني لم يتميز الواجب عن
 المقدمة أصلاً لأجل ما بينهما من التقارب ولك أن تفرق أيضاً بأن الواجب في الأول ملتبس
 بالمقدمة وأما الثاني فلا غير أنه لا يمكن عادة إلا بفعله قال (فروع) —

تحقق الحج إلا بالمشي إلى ذلك الموضع الخاص (أو) لا يتوقف وجود الواجب عليها
 في الخارج بل يتوقف عليها (العلم به) أي بوجود الواجب وهو على قسمين أحدهما أن
 يكون لا لباسه بالغير فيجب ذلك الغير لحصول اليقين وثانيها أنه لا يمكن الإتيان به
 عادة إلا مع الإتيان بذلك الغير فيجب الإتيان به للتيقن بحصول الواجب الأول
 (كالإتيان بالخمس) أي الصلوات الخمس فإنه يجب على المكلف (إذا ترك) صلاة
 (واحدة) منها (ونسي) ولم يدر عينها والثاني كغسل جزء من الرأس بغسل الوجه
 (ومستر شيء من الركبة لستر الفخذ) وهذا أي كون ستر الركبة مقدمة الواجب مذهب
 الشافعية وأما عند الحنفية فهو صفة واجب كستر الفخذ بناء على أنها عورة مشهورة (فروع)

الأول : لو اشبهت المنكوحة بالأجنبية حرمتا على معنى 'أنت يجب عليه الكف' عنها الثاني : لو قال إحداكما طالق حرمتا تغليبا للحُرمة وافق تعالى 'بِعَلْمِ اللَّهِ سَبْعِينَ' إحداهما السكن' لَمَّا لم يُبين لم تتمهن

منوعة على البحث السابق الفرع (الأول : لو اشبهت المنكوحة بالأجنبية) كما إذا عرف. أن إحدى المرأتين منكرته ولم يدر أيتهما على التعيين (حرمتا) حينئذ عليه (على معنى. أنه يجب عليه الكف عنها) إذ الواجب وهو كف النفس عن الحرام على سبيل اليقين. لا يمكن إلا بالكف عنها غرمة إحداها لذاتها والأخرى لاشبهائها بها لأنها محرمتان بالذات. الفرع (الثاني : لو قال) الرجل لزوجته (إحداكما طالق حرمتا) عليه إذا لم ينو إحداهما على. التعيين (تغليبا للحرمة) وأما إذا عين بالنية تحسرم المعينة وذلك لأنه إذا وقع الطلاق على. إحداها مبهما احتمل كل منها الحل والحرمة وقال عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال. والحرام إلا وقد غلب الحرام الحلال فيحرم وطء كل منها قبل البيان أو نقول إنه يقتضى حرمة إحداها وحل الأخرى بلا تعيين والاحتساب على الحرمة واجب وهو عن اليقين. لا يمكن إلا بالاحتساب عنها فيجب كوجوبه والفرق بين الفرعين أن الأجنبية في الأول. محرمة في نفس الأمر دون المنكوحة بخلاف الثاني فإن كلا منها يحتمل الحل والحرمة والقدر المشترك محل الحرمة وهو تعيين نوعى ولا حاجة إلى التعيين الشخصى وبهذا سقط ما قال الامام. من أنه يحتمل أن يحل وطؤها لأن الطلاق معين ويستحيل تعقله بغير معين وهو إحداها قبل. البيان والمفهوم من كتب الحنفية أنه لو لم يحز الجمع بينها وطأ إلا أنه يجوز أن يتبدى بوطء. أيها شاء بدون البيان ويجعل كأنه قبل الوطء بين استبقاء الملك منها وعين الأخرى لزواله بالطلاق فإن قالت لا نسلم أن كلا منها محتملة للحل والحرمة بل الله تعالى يعلم المحرمة فالحرمة متعينة في علمه وفى نفس الأمر فلا فرق بين الفرعين فالجواب ما قال (والله تعالى يعلم أنه) أي الزوج (سيعين) أن المطلقة (إحداها) أى يعلم قبل البيان أن المحرمة إحداها لا يعينها إذ المحرمة حينئذ كذلك والعلم من الصفات التابعة وهو تعالى يعلم الأشياء كما هي فيعلم أنها ستعين (لكن لما لم يعين لم تعين) وإذا عين علم بأن المعينة هذه أقول يقال عليه أن معنى تبعية العلم بمطابقته للعلوم بلا إيجابه إياه لاحدونه بعد المعلوم كما هو مذهب هشام فقيل البيان يعلم أن ما سيعينه هذه فالحرمة متعينة في علمه ويجب عنه بأنه لا يلزم منه إلا تعلق علمه بأن هذه المعينة محرمة بعد تعيين الزوج وهذا لا ينافى كونها محتملة للحل والحرمة قبله البيان . فان قلت الحنفية يجوزون وطء المرأتين في العتق فلم لا يجوزونه في الطلاق المهم .

الثالث : الزائد 'على' ما ينطلق عليه الإسم من الممسح غير واجب ولا 'لم' بمنزلة تركه (أقول جعل المصنف هذه الثلاثة فروعاً للأصل المتقدم وهو وجوب المقدمة التي يتوقف عليها العلم بالإتيان بالواجب ، وتفرع الأول والثاني واضح وأما الثالث فيه كلام يأتي وستعرف الجميع . الفرع الأول إذا اشتمت المسكحة بأجنبية حرمتا جميعاً على معنى أنه يجب عليه الكف عن وطئها جميعاً . إحداهما لكونها أجنبية والأخرى لاشتباها بالأجنبية ، ووجه تعريفه أن الكف عن الأجنبية واجب ، ولا يحصل العلم به إلا بالكف عن الزوجة ، وإنما فسر المصنف تحريمها بالكف عنها ، لأن تحريم الزوجة ليس بالذات بل للاشتباه ، وهذا الذي يشير إليه لا تحقيق فيه ، فإن المراد بتحريم الأجنبية أيضاً إنما هو الكف لا تحريم ذاتها (الفرع الثاني) إذا قال لزوجته إحداً كما طالق قال في المحصول فيحتمل أن يقال : 'يبقى حل وطئها ، لأن الطلاق شيء معين فلا يحصل إلا في محل معين فإذا لم يعين لا يكون الطلاق واقعاً ، بل الواقع أمر له صلاحية التأثير في الطلاق عند التعيين ومنهم من قال : حرمتا جميعاً إلى وقت البيان تفليهاً للجانب الحرمه هذا كلامه

قلنا : لا نسلم ذلك بل هو عند البعض ولو سلم فالفرق أن العتق قبل البيان نزل في غير المعينة لا في المعينة إذ نزوله فيها مشروط بالبيان ، والوطء يصادف المعينة . والمعين من حيث هو غير ما هو غير المعين فيحل وطؤه ، ولا يجعل بياناً لاستبقاء الملك فيها دون الأخرى حتى لا يحل وطؤها بخلاف ما لو باع إحداها بعينها ، لأن الوطء ليس من معظم مقاصد ملك العيين بخلاف البيع ، وأما في الطلاق فيجعل وطء إحداها بياناً إذ الوطء من معظم مقاصد النكاح كذا قيل أقول العتق وإن لم ينزل في المعينة لكنه نازل في إحداها فيحرم وهي مرادة بينهما غير خارجة عنهما ، ولا يمكن الاحتراز عنها قبل البيان إلا بالاحتراز عنهما فيحرمان ، ولا يحل وطء إحداها قبله إلا بالتزام جملة بياناً فتحرّم الأخرى حرمتها كما في النكاح وحيثئذ لا يبقى لكون الوطء من المقاصد أو لا دخل في الفرق الفرع (الثالث) الواجب إما مقرر كفصل اليد أو كسح الرأس عند الشافعية ، ويجوز فيها الاكتفاء بأقل ما ينطلق عليه الإسم لأنه متيقن والزائد غير منضبط ، ثم اختلفوا في أنه إذا أتى بما زاد على هذا الأقل ، ولا بد منه هل يوصف بالوجوب أم لا . يقال المصنف : (الزائد على) أقل (ما ينطلق عليه الاسم من الممسح غير واجب ولا) أى وإن لم يكن غير واجب ، بل كان واجباً (لم يجر تركه) لأنه من لوازم الوجوب وهو باطل وإلا لصح تركه وهو متف إجماعاً قال الجاربردى : فإن قلت قد جعل في التثنية ما لا يمكن الاتيان بالواجب إلا به عادة مقدمة للواجب كستر الركبة لستر الفخذ وما نحن بصدد منه قلنا أنه

وذكر في المنتخب مثله أيضاً ، وقد جزم للمصنف بالثاني مع أن صاحب الحاصل لم يذكر ترجيحاً ، ولا قبلاً بل حكى احتمالين على السواء وتفرع هذا يعرف بما قبله والفرق بينهما أن إحدى المراتين في الصورة الأولى ليست محرمه بطريق الأصالة بل للاشتباه بخلاف النوع الثاني فأنهما في ذلك سواء ولهذا خيره ، وأيضاً ، فانه ليس قادراً على إزالة التحريم في الأول بخلاف الثاني (قوله : والله يعلم الخ) جواب عن سؤال مقدر ذكره في المحصول وتوجيهه أن الله تعالى يعلم المرأة التي سيعينها الزوج بعينها فتكون هي المحرمة والمطلقة في علم الله تعالى وإنما هو مشتبه علينا هذا حاصل ما قاله الإمام وهو اعتراض على ما ذكره أولاً من حلها جميعاً واقتضى كلامه الميل اليه وذلك لأنه إذا تقرر بما قاله أن إحداها مطلقة والأخرى مشتبهة بها فحرمان جزء كما تقدم في الفرع الذي قبله ، ولا يبقى للإباحة مع ذلك وجه ولا يستقيم جعله اعتراضاً على القائل الآخر ، وهو الذهاب إلى التحريم لأنه على وفقه لا على عكسه وجوابه ما ذكره المصنف ، وهو أن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه فيعلم ما ليس بتعين غير متعين لأنه الواقع إذ لو علمه متعيناً مع أنه غير متعين لزم الجهل وهو محال على الله تعالى إذا تقرر ذلك فنقول لاشك أن الزوج مالم يعين المطلقة لم يتعين في نفسها وإذا لم يتعين فيعلمها الله تعالى غير متعينة وإن كان يعلم أن هذه هي التي ستعين وأما كونه يعلمها متعينة حتى تكون هي المطلقة فلا وإذا علمت توجيه الاعتراض وعلمت جوابه علمت أن الواقع في المنهاج خطأ فإن هذا اعتراض على الإباحة وهي غير مذكورة فيه وكان المصنف توهم أنه اعتراض على التحريم لذكره عقبه في المحصول والحاصل وهو غلط سيه عدم التأمل (الفرع الثالث) التقدر الزائد على الواجب الذي لا يتقدر بقدر معين كسح الرأس والطمأنينة وغيرهما لا يوصف بالوجوب على ما جزم به المصنف ، لأنه يجوز تركه وفي المحصول والمنتخب أنه الحق وفي الحاصل أن مقابله خطأ وهذه المسئلة فيها اختلاف شهير عندنا واضطراب في كلام من يفتي بكلامه وقد ذكرت نظائر المسئلة والاضطراب الواقع فيها وفوائد الخلاف في باب صفة الوضوء من كتاب الجواهر ثم ذكرته أيضاً أبسط من ذلك التناقض الكبير المسمى

وإن جعل من أقسام المقدمة لكن لم يتعرض في التنبية بوجوب الكل فيجوز أن لا يجب بعض أقسامها بأن يحمل قوله ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب على غير هذا القسم أقول حمل قوله ما لا يتم على ما ذكر تعسف والظاهر لإرادة التعميم والتحقيق هنا أنه لو أريد بالزائد زائد يتوقف أداء الواجب عليه فهو واجب عند المصنف أيضاً لكن الحق أن المراد الزائد الذي أتى به المكلف مع أنه لو لم يأت به لأدى الواجب بدونه على ما أشار إليه الفرضي وإيراده في الفروع لبيان تدم وجوبه لعدم كونه مقدمة الواجب وبذل على ذلك عبارة محصول الإمام

جاءها وهو الكتاب الذي لا يستغنى عنه ووجه تفريع هذا على القاعدة المتقدمة هو أن الواجب لا يثقل غالباً عن حصول زيادة فيه فتكون هذه الزيادة مقدمة للعلم بحصوله ولك أن تقول إذا كان هذا الزائد عند المصنف مقدمة للواجب فيلزم أن يكون واجباً كستر شيء من الركبة وأظاره على ما تقدم في القاعدة وحينئذ فيكون وصفه بعدم الوجوب منافضاً لما تقرر عنه فيما لا يتم الشيء إلا به اللهم إلا أن يريد في كونها مقدمة قال (المسألة الخامسة - وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لأنها جزؤه فالدال عليه يدل عليها بالتضمن).

اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بحد معين كسح الرأس والطمأنينة في الركوع إذا زاد على قدر الواجب ، هل توصف الزيادة بالوجوب والحق أنه لا لأن الواجب هو الذي لا يجوز تركه وهذه الزيادة يجوز تركها (المسألة الخامسة) في أن الأمر بالشيء هل هو نهى عن النقيض أو يستلزمه أم لا وليس الخلاف في مفهومها وفي أن أحدهما يتصور بدون الآخر إذ الأمر مضاف إلى الشيء والنهى إلى نقيضه ولا في اللفظ لاختلاف صيغتهما وإنما النزاع في أن ما صدق عليه أنه أمر بشيء قيل يصدق عليه أنه نهى عن نقيضه أى ما صدق عليه نقيضه من فعل آخر أو متضمن له بمعنى أنه مستلزم له بالتضمن أو الالتزام . مثلاً إذا قال أسكن فبل هو في المعنى بمثابة قوله : لا تحرك أم لا فقال جماعة منهم القاضي أولاً أنه نفس النهى عن النقيض بمعنى أن طلب الفعل هو بعينه طلب الكف عما صدق عليه نقيضه . وقالوا آخراً أنه يتضمنه عقلاً أى يدل عليه ويستلزمه واختاره المصنف حيث قال : (وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لأنها) أى حرمة النقيض (جزؤه) أى جزء الوجوب لأن الوجوب اقتضاء الفعل والمنع من الترك ، فالمنع من الترك جزء مفهومه والترك نقيض الفعل والمنع منه حرمة ، لحرمة النقيض جزء الوجوب ، وهذا المدعى مع دليله كالل دليل على أن الأمر يدل على النهى عن النقيض لا كما ذكره الفسري من أنه عبارة عنه حيث قال عين المصنف المذهب المختار بقوله : وجوب الشيء يستلزمه حرمة نقيضه ، ويدل عليه الفاء الاستنتاجية في قوله : (فالدال عليه) أى الوجوب ، وهو الأمر (يدل عليها) أى على حرمة النقيض (بالتضمن) لأنه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له ، فالأمر بالشيء متضمن للنهى عن نقيضه . ذكر الجار يرى : أن تعريف الوجوب رسمى فالمنع من النقيض لازم ، فالدلالة التزام لا تضمن . أقول : هو ليس برسم فإن الاعتبارات ما هيها ما اعتبره المعبرون على أنهم صرحوا بأن الأول من التقاسيم الستة للحكم تقسيم له باعتبار الذاتيات ، ولو سلم فلا يقدح في أصل الدعوى إذ على هذا التقدير يدل الأمر على النهى عن النقيض .

قالت المعتزلة: وأكثر أصحابنا للموجب قد يغفل عن نقيضه قلنا : لا فإن الإيجاب بدون المنع من نقيضه محال وإن سلم فنقتض

بوجوب المقدمة (أقول هذه هي المسئلة المعروفة بأن الأمر بالشيء نهى عن ضده وفيها ويستلزمه أيضاً نعم يرد عليه ما قيل لا نسلم أن كل محرم منهى عنه وإنما يكون كذلك لو كان فعلاً لا كفاً فإن النهى طلب كف عن فعل لا عن كذا كما أن الأمر طلب فعل غير كف ولو جمعا الكف عن المأمور به منهيأ عنه كان النهى طلب الكف عن ذلك الكف على أنه لو سلم لا يلزم إلا دلالة الأمر على كون الكف عن المأمور به منهيأ عنه وليس هو المتنازع فيه بل النزاع في أن الأمر بالشيء المعين كالسكون مثلاً هل يستلزم عتلاً للنهى عن شيء كالحركة التي يصدق عليها أنها ما ليس يسكون أولاً ، وقد يستدل بأن الواجب وهو فعل المأمور به لا يتم إلا بترك ضده ، وهو إما الكف عن الضد أو نفي ضده وهو واجب لأنه بما لا يتم الواجب إلا به وهو معنى النهى عن التقيض وفيه بحث لأن النزاع في أنه هل يدل عليه ويستلزمه بنفسه لزوماً عالياً لا بدليل من خارج (قالت المعتزلة) أى بعضهم كأبي هاشم ومتابيعه خلافاً للبهز كعبد الجبار والبصري وغيرهما (وأكثر أصحابنا) أى الشافعية كامام الحرمين وحجة الإسلام ومن تابعهما أن الأمر بالشيء ليس نفس النهى عن التقيض ولا يتضمنه عتلاً أيضاً وهو مختار المدقق ، واستدل على هذا بأنه لو كان كذلك لما غفل الأمر بالشيء عن نقيضه لامتناع النهى عن الشيء مع الغفلة عنه إذ النهى عن الشيء طلب الكشف عنه ولا بد من تصور المطلوب وهو الكف عن التقيض ها هنا فيكون متصوراً فيكون مفرداً وهو الكف والتقيض متصورين فالتقيض متصور ، وبالتالي باطل إذ (الموجب) للشيء (قد يغفل عن نقيضه) مثل أن يأمر الإنسان بشيء مع غفله عن نقيضه (قلنا : لا) أى لا نسلم أنه قد يغفل عنه ، ومستنده ما قال (فإن الإيجاب بدون المنع من نقيضه محال) إذ المنع من التقيض الذي هو عبارة عن المنع من الترك جزء من الوجوب كما مر ، فالمفيد للوجوب متصور له ، والمتصور للكل متصور للجزء أقول وفيه بحث إذ الموجب عند طلب الفعل من الغير استعلاء يجوز أن لا يتصور أنه موجب بمعنى أنه طالب للفعل مانع عن الترك بل يكفي تصور أنه طالب لذلك الفعل إذ لا يلزم لكل فاعل أن يتصور ما صدر عنه بذاتيته على التفصيل ولو سلم فلا يلزم منه إلا وجوب تصور مفهوم ترك الفعل والنزاع في الدهول عن تعقل ما صدق عليه التقيض للفعل المأمور به كالحركة مثلاً بالنسبة إلى قوله : اسكن وسيزيد في تحقيقه قوله (وإن سلم) يعنى إن سلمنا أنه قد يغفل عن التقيض فلا نسلم أن كون الأمر بالشيء نهياً عن التقيض يستلزم أن لا يفعل الأمر عن التقيض ، وأما قولكم : يتمتع النهى عن الشيء مع الغفلة عنه (فنقتض بوجوب المقدمة) أى مقدمة الواجب

ثلاث مذاهب مشهورة من حكاها إمام الحرمين في البرهان أحدهما أن الأمر بالشيء هو تنبيه
 النبي عن ضده فإذا قال مثلاً تحرك قطعه لا تستمكن واتصافه بكونه أمراً ونهياً باعتبارين.
 كاتصاف الذات الواحدة بالقرب والبعد بالنسبة إلى شيئين وهذا المذهب لم يذكره المصنف
 والثاني أنه غيره ولكنه يدل عليه بالالتزام وعلى هذا فالأمر بالشيء نهى عن جميع أضداده
 بخلاف النهى عن الشيء فإنه أمر بأخذ أضداده وشرط كونه نهياً عن ضده أن يكون الواجب
 مضيقاً كما نقله شراح المحصول عن القاضي عبد الوهاب لأنه لا بد أن ينتهي عن الترك المنهى
 عنه حين ورود النهى ولا يتصور الانتهاء عن الترك إلا بالإتيان بالمأمور به فاستحال النهى
 مع كونه موسعاً وهذا المذهب وهو كونه يدل عليه بالالتزام نقله صاحب الإفادة عن أكثر
 أصحاب الشافعي واختاره الآمدي وكذا الإمام وأتباعه ومنهم المصنف وعبروا كلهم بأن الأمر
 بالشيء نهى عن ضده فدخل في كلامهم كراهة ضد المندوب إلا المصنف فإنه عبر بقوله وجوب
 الشيء يستلزم حرمة تقيضه وسبب تغييره بهذا أن الوجوب قد يكون مأخوذاً من غير الأمر كفعل
 الرسول عليه الصلاة والسلام والقياس وغير ذلك فلما كان الواجب أعم من هذا الوجه عبر به وأما
 كراهة ضد المندوب فإن المصنف قد لا يراه وذلك لأننا إذا قلنا أن الأمر بالشيء نهى عن ضده
 فهل يكون خاصاً بالواجب فيه قولان شيران حكاها الآمدي وابن الحاجب وغيرهما ولكن
 الصحيح أنه لا فرق كما صرح به الآمدي وغيره والمذهب الثالث أنه لا يدل عليه ألبتة
 واختاره ابن الحاجب ونقله المصنف عن المعتزلة وأكثر الأصحاب تبعاً لصاحب الحاصل
 وأما الإمام في المحصول والمختب فقلعه عن جمهور المعتزلة وكثير من أصحابنا وفائدة الخلاف
 من الفروع ما إذا قال إن خالفت نهى فأنت طالق ثم قال قومي فعمدت في الطلاق خلاف
 ومستند الوقوع هذه القاعدة صرح به الرافعي في التلخيص الصغير وفي المسئلة اختلاف في
 الترجيح المذكور مبسوطاً في المهمات (قوله لأنه جزء) أي الدليل على أن وجوب الشيء
 يستلزم حرمة تقيضه أن حرمة القبيض جزء من ماهية الوجوب إذ الوجوب مركب من
 طلب الفعل مع المنع من الترك كما تقدم في موضوعه فاللفظ الدال على الوجوب يدل على
 حرمة التقيض بالتضمن وهذا الدليل أخذه المصنف من الإمام وإنما ادعى الالتزام وأقام
 الدليل على التضمن لأن الكل يستلزم الجزء وبالجملة فهو دليل باطل ومنه على بطلانه
 صاحب التحصيل وتقرير ذلك موقوف على مقدمة وهو أنه إذا قال السيد مثلاً لعبد أقم

فإنه لما جاز كون الأمر بالشيء أمراً بتمتداته الضرورية مع الغفلة عنها جاز كونه ناهياً عن
 تقيضه على سبيل الالتزام كذلك . ويمكن تقرير دليلهم على وجه لا يرد عليه ما ذكره بأن
 يقال لو كان الأمر دالاً على النهى عن القبيض مستلزماً له عملاً لكان الأمر بالشيء كالجملوس.

نقمننا أمران منافيان للمأمور به وهو وجود القيود أحدهما مناف له بذاته أى بنفسه وهو عدم النعوت لأن المناقاة بين التقيضين بالذات فاللفظ الدال على القعود دال على النهى عن عدمه أو على المنع منه بالذات والثاني مناف له بالعرض أى بالاستلزام وهو الضد كالقيام مثلاً أو الاضطجاع وضابطه أن يكون معنى وجوديا يضاد للمأمور به ووجه منافاته بالاستلزام أن القيام مثلاً يستلزم عدم القعود الذى هو تقيض القعود فالر حصل القعود لاجتماع التقيضان فامتناع اجتماع الضد بين إنما هو لامتناع اجتماع التقيضين لانداتها فاللفظ الدال على القعود يدل على النهى عن الأضداد الوجودية كالقيام مثلاً بالاتزام والذى يأمر قد يكون غافلاً عنها هكذا ذكره الامام فى المحصول وغيره وفى المسئلة قول آخر أن المناقاة بين الضدين بالذات إذا علمت ذلك فقول المصنف (وجوب الشيء يستلزم حرمة تقيضه لأنه جزؤه) لتأمل أن يقول إن أراد بذلك أنه يدل على المنع من أضداده الوجودية فهذا مسلم ولكن لا نسلم أنه جزء من ماهية الوجوب بل جزؤه المنع من الترك وإن أراد به أنه دال على المنع من الترك فليس محل النزاع إذ لا خلاف أن الدال على الوجوب دال على المنع من الترك لأنه جزؤه سواء أخرج الواجب عن كونه واجباً بل النزاع فى دلالته على المنع من أضداده الوجودية كما يقتضاه كلام الإمام فيلزم إما فساد الدليل أو نفيه فى غير محل النزاع وإذا أردت إصلاح هذا الدليل بحيث يكون مطابقاً للبديعى فقل الأمر دال على المنع من الترك ومن لوازم المنع من الترك المنع من الأضداد فيكون الأمر دالاً على المنع من الأضداد بالاتزام وهو المدعى (قوله قالت المعتزلة) أى استدلت المعتزلة على أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده بأن المرجب للشيء قد يكون غافلاً عن تقيضه فلا يكون التقيض نهياً عنه لأن النهى عن الشيء مشروط بتصوره ويفصل بضم الفاء كما ضبطه الجوهري قال ومصدره غفلة وغفولاً وأجاب المصنف بوجهين ١ أحدهما لا نسلم إمكان الإيجاب للشيء مع الغفلة عن تقيضه لأن المنع من التقيض جزء من ماهية الوجوب كما قررناه فيستحيل وجود الإيجاب بدونه لاستحالة وجود الشيء بدون جزئه وإذا استحال وجوده بدونه فالتصور للإيجاب متصور للمنع من الترك فيكون متصوراً للترك لا محالة وهذا الجواب باطل لكونه فى غير محل النزاع كما

مثلاً المتصور لكونه أمراً به متصوراً لكونه ناهياً عن تقيضه كالاضطجاع مثلاً إذ التقدير أن النهى عن التقيض من مدلولات الأمر ولوازمه العقلية فيلزم تصوره للاضطجاع إذ تصور النهى عنه بدون تصوره محال واللازم باطل بالضرورة وعلى هذا سقط منه الأول إذ لم يرد بالتقيض ترك الفصل وأنه منهى عنه أولاً وكذا نقضه بوجوب المقدمة لأن اللازم لما ذكرنا لزوم تصور تقيض المأمور به على تقدير تصور النهى عنه لا على تقدير النهى حتى

تقدم الثاني سلباً أن التقيض قد يكون مغفولاً عنه لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون منهياً عنه فإنه ينتقض بوجوب مقدمة الواجب أى ما لا يتم الواجب إلا به فانه واجب كما تقدم مع الموجب قد يكون غافلاً عنه فكذلك حرمة التقيض قال : (المسألة السادسة - إذا فسخ الوجوب بقسّ الجواز خيلاً للغزالي لأن الدال على الوجوب يتضمن الجواز والداسخ لا ينافيه فإنه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك قيل : الجنس ينفوهم بالفصل فيرتفع بارتفاعه قلنا : لا وإن ساءم

يلزم ما ذكر (المسألة السادسة) قال الأكثرون (إذا نسخ الوجوب بقى الجواز خلافا للغزالي) وقال حجة الإسلام والحنفية أن الفعل بعد نسخ الوجوب لا يبقى جائزاً واستدل على المختار بقوله : (لأن الدال على الوجوب يتضمن الجواز) لتركبه من جواز الفعل والمنع من الترك فالدان على الوجوب متضمن للجواز مقتضى له دال عليه وهو قائم فكذا الجواز (والتاسخ لا ينافيه) إذ هو عارض غير معارض له إلا في ارتفاع الوجوب ولا يلزم منه ارتفاع الجواز (فانه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك) إذ يكتفى في ارتفاع المركب ارتفاع أحد الأجزاء فان قلت الجواز هو الإباحة المفسرة بعدم الحرج في الفعل والترك وهو مبين للوجوب فلا يكون جزءاً له قلنا المراد به هاهنا المعنى الأعم وهو الإذن في الفعل فان قيل (فهو على هذا جنس الوجوب والتدب والإباحة لكونه تمام المشترك و) الجنس يقوم بالفصل (لأن الفصل علة له لامتناع العكس للزوم انحصار الجنس في النوع لاستلزامه حينئذ هذا الفصل وامتناع عدم عليه شيء منهما للآخر للزوم الاستغناء من الطرفين وعدم تألف الماهية منهما فتثبت عليه الفصل للجنس ويقوم هذا بذلك (فيرتفع) الجنس (بارتفاعه) أى الفصل للزوم ارتفاع المقوم بارتفاع المقوم فيرتفع الجواز بارتفاع الوجوب سواء ارتفع بارتفاع الجواز أو ارتفاع فصل المنع من الترك والجواب أنه إن أريد العلة التامة فلا شيء منها علة ولا يلزم الاستغناء لجواز ثبوت العلية في الجملة ولو سلم الاستغناء فلا نسلم عدم تألف الماهية منهما وإنما يكون كذلك أن لو كانت حقيقة لاعتبارية وإن أريد الأعم فالجنس علة ولا يلزم الانحصار إذ ذاك في الاستلزام وهو في التامة على أن الجنس يستدعى فصلاً من الفصول لأمعيةاً يلزم الانحصار وهذا تحقيق قوله (قلنا : لا) أى لا نسلم أن الفصل علة للجنس ومقوم به وما ذكرتم فيه غير تام (وإن سلم) أن الجنس يقوم بالفصل بناء على العلة لكن لا نسلم وجوب ارتفاع الجنس بارتفاع فصل معين وإنما هو على تقدير التقوم بفصل معين دون غيره وهو ممنوع فتجاوز عند انتفاء فصل المنع من الترك أن

عَلَيْتَقَوْمُ بِفَصْلٍ عَدَمِ الْحَرَجِ) أقول إذا أوجب الشارع شيئاً ثم نسخ
وجوبه فيجوز الإقدام عليه عملاً بالبراءة الأصلية كما أشار إليه في المحصول في آخر هذه المسئلة
وصرح به غيره ولكن الدليل الدال على الإيجاب قد كان أيضاً دالاً على الجواز كإسباتي تقريره
فدلالته على الجواز هل هي باقية أم زالت بزوال الوجوب هذا محل الخلاف فقال الفزالي
إنها لا تبقى بل يرجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من البراءة الأصلية أو الإباحة
أو التحريم وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن هكذا جزم به في المستصفي وقال الإمام
وأنبأه والجور أنها باقية ومراد هؤلاء بالجواز هو التخيير بين الفعل والترك كما سياتي وقد
صرح به المصنف في آخر المسئلة وهو الذي صرح الفزالي أيضاً بعدم بقاءه وعلى هذا فيكون
الخلاف بينهما معنوياً على خلاف ما ادعاه ابن التلساني وصورة المسئلة أن يقول الشارع
نسخ الوجوب أو حرمة الترك أو رفعت ذلك فاما إذا نسخ الوجوب بالتحريم أو قال
رفعت جميع ما دل عليه الأمر السابق من جواز الفعل ومنع الترك فيثبت التحريم قطعاً
(قوله لأن الدال) أى الدليل على بقاء الجواز أن الجواز جزء من ماهية الوجوب لا الوجوب
مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك وإن شئت قلت من رفع الحرج عن الفعل مع إثبات
الحرج على الترك واللفظ الدال على الوجوب دال على الجواز بالتضمن والناسخ للوجوب
لا ينافي الجواز فإن الوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك إذ المركب يرتفع بارتفاع جزءه
وإذا تقرر أنه لا ينافيه فتبقى دلالته عليه ولك أن تقول الدليل الراجع للنسخ من الترك إن لم
يرفع أيضاً الجواز فلا يكون ذلك نسخاً بل تخصيصاً لأنه لإخراج لبعض ما دل عليه اللفظ
وهو غير المدعى وإن رفعه فلا كلام أيضاً فالمدعى بقاءه هو الجواز بمعنى التخيير والذي في
ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل ولا يتم المدعى إلا بزيادة أخرى تأتي
في الجواب عن اعتراض الفزالي ومع تلك أيضاً فليس مطابقاً للدعوى كإسباتي (أيضاً) (قوله
فيل الجنس الخ) هذا يحتمل أن يكون إبطالاً للدليل السابق ويحتمل أن يكون دليلاً للفزالي
وتقرير الأول أن يقال لا نسلم أن الناسخ لا ينافي الجواز لأن كل فصل فهو علة لوجود

يقدم الجواز بفصل آخر (فيتقوم بفصل عدم الحرج) في الترك ولا يلزم من ذلك
اعتراف بأن المراد بالجواز المتنازع في بقاءه الجواز بالمعنى الأخص المبين للوجوب بناء
على أنه بقي بعد نسخ الوجوب الإذن في الفعل مع عدم الحرج في الترك وهو عين الجواز
الأخص فلا يصح في إثباته الاستدلال بأنه جزء الوجوب لأن المستدل على بقاءه الإذن في
الفعل وعدم الحرج في الترك إنما لزم من ارتفاعه قبحه وهو الحرج في الترك واستدل
الخلفية بأن الجواز ثبت في ضمن الوجوب وبطلان المتضمن يدل على بطلان ما في ضمنه أقول

الحصة التي فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا لأنه يستحيل وجود جنس مجرد عن الفصول كالحيوانية مثلاً وإليه أشار بقوله : يتقوم بالفصل أى يوجد به ولعله من قولهم فلان قوام أهل بيته بكسر التثنية أى الذى يقيم شأنهم حكاه الجوهري إذا تقرر ذلك فالجواز جنس تلو واجب المندوب والمكروه والمباح والعلة وجوده فى الواجب وهو فصل الواجب وهو الحرج على الترك فإذا زال الفصل زال الجواز لأن المعلول يزول بزوال دلته ، وفى ذلك يقول بعضهم :

أيا من حياتى جنس فصل وصاله ومن عيشتى ملزوم لازم قربه
أى يوجد ملزوم ولا لازم له محال وجنس لم يقيم فصله به

ثبت أن الناسخ يناق الجواز . التقرير الثانى أن يقال : الدليل على أن الجواز لا يبنى ، وذلك أن كل فصل فهو علة الخ ثم أجاب المصنف بوجهين أحدهما وإليه أشار بقوله (قلنا لا) أى لا نسلم ما قاله ابن سينا من أن الفصل علة للجنس فقد خالفه الإمام وقال : انهما معلولان لعلة واحدة وتقرير ذلك مذکور فى الكتب الحكمية ويحتمل أن يكون المراد أنا لا نسلم أن هذا الفصل الخاص ، وهو الحرج على الترك علة لهذا الجنس الخاص ، وهو الجواز لأنهما حكمان شرعيان ، والأحكام قديمة فلا يكون أحدهما علة للآخر الثانى سلينا أنه علة له لكن لا نسلم أنه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس ، لأن الجواز له قيدان أحدهما : الحرج على الترك . والثانى : عدم الحرج فإذا زال الأول خلفه الثانى وهذا الثانى استندناه من الناسخ لأنه أثبت رفع الحرج عن الترك فالمسألة الحاصلة بعد الذى مر كربة من قيدين أحدهما : زوال الحرج عن الفعل وهو مستفاد من الأمر . والثانى : زوال الحرج عن الترك وهو مستفاد من الناسخ وهذه المسألة هى المندوب أو المباح ، هكذا ذكره فى المحصول وهو معنى ما قاله المصنف ، واستفدنا من كلامه أنه إذا نسخ الوجوب بقى إما الإباحة أو الدب من الأمر وناسخه لامن الأمر فقط فينبغى أن تكون الدعوى بهذه الصيغة وهذا الكلام هو الذى سبق الوعيد بذكره . قال صاحب الحاصل : وفى هذه المسئلة بحث دقيق ولعله يشير إلى شيء من هذا أو إلى مقالة ابن سينا السابقة فانها غير مذكورة فى المحصول ولا فى مختصراته وأما فائدة هذا الخلاف من الفروع فهو كل موضع بطل فيه الخصوص ، هل يبق العموم من ذلك ما إذا وجد المتنافى للفرض دون النفل ويتدرج فيه صور كثيرة كالإحرام قبل الزوال بالظهور ومن ذلك أشار إليه النزاع فى الوسيط ، وهو ما إذا أحال المشتري البائع بالثمن على رجل ثم وجد بيلبيس عيأ فرده فان الحوالة تبطل على الأصح ولكن هل للتحال قبضه للمالك فيه خلاف وجه الجواز أن الحوالة متضمنة لجواز الأخذ والمتأني ورد على خصوص الحوالة فيبقى الجواز ، وهذه المسئلة قد أشار إليها الأمدى وابن الحاجب بقولها

المباح ليس بمنس للواجب ولكن هذه الترجمة غير محل النزاع قال (المسألة السابعة -
الواجب لا يجوز تركه قال الكعبي : فعل المباح ترك النحرام وهو
واجب قلنا لا بل به يحصل وقالت الفقههاء : يجب الصوم على الحائض
والمرضى والمسافر لأنهم شبهوا بالشهر وهو

لا نسلم إذا كان المتضمن الكل ، وما في ضمنه الجزء (المسألة السابعة) قال الجمهور (الواجب
لا يجوز تركه) إذ من لوازم الوجوب المنع من الترك ، فلا يجتمع معه جواز الترك (قال
الكعبي) قد يجوز تركه إذ (فعل المباح ترك الحرام) لأن فاعل المباح عند تلبسه به تارك
للحرام ، فان سكوته ترك القذف وسكوته ترك القتل (وهو) أى ترك الحرام (واجب)
فظهر أن المباح الجائر الترك واجب ، فيعكس إلى قولنا بعض الواجب هو المباح
الذى يجوز تركه (قلنا : لا) أى لا نسلم أن فعل المباح عين ترك الحرام إذا أريد
بالحل هذا المعنى (بل) فعل المباح شيء (به يحصل) ترك الحرام ، وإن أريد أنه يحصل
به ذلك فسلم وحيد يصير معنى الكبرى ، وما يحصل به ترك الحرام واجب وهو منوع
إذ لا يلزم من وجوب الشيء وجوب المعين الذى يحصل الواجب به ، إذا أمكن حصوله
بغيره ، وهنا كذلك لإمكان ترك الحرام بفعل غير المباح ، وأيضاً الدعوى والدليل
في مصادمة الإجماع فلا يسمع . للإجماع على جعل المباح والواجب قسمين متباينين ، وأن
الأول جائز الترك دون الثانى ، وهائنا اعتراضات . الأول أن المناقاة إنما تتم ان لو لم يكن
لشيء واحد جهتان وهائنا كذلك لأن المباح له حقيقة الذات وجهة حصول ترك الحرام
به فيتأتى جواز الترك وامتناعه بالاعتبارين . الجواب ان الحقيقة الثابتة لاتصلح أن تكون
من الجهات التى يصير به متمتع الترك واجباً كما عرف . الثانى : وهو المتقول عن الخنجرى ان
مراد الكعبي كون المباح واجباً مخيراً وهو لازم ، إذ هو فرد من أفراد الواجب الذى
هو ما يحصل به ترك الحرام . الجواب ان المخير يجب أن يكون واحداً من أمور معينة فان
قليل يكنى التعيين النوعى وهو حاصل بكونه واجباً أو مندوباً أو مباحاً قلنا لا بد فى التعيين
النوعى من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتناق مثلاً إذ لا يكفي مجرد اعتبار شيء من الأعراض
العامة ولو سلم فالنزع فى جواز ترك الواجب عن أصله ، ولا نزاع فى جواز ترك كل من
أفراد المخير إلى بدل . الثالث : ان تأويل الاجماع بذات الفعل من غير نظر إلى استلزامه
ترك الحرام واجب جمعاً بين الأدلة الجواب انه ممنوع لبطان دليلكم (وقالت الفقههاء)
بعض الواجب يجوز تركه لأنه (يجب الصوم على الحائض والمرضى والمسافر) مع أنه
يجوز لهم الترك إجماعاً وإنما قلنا : الصوم واجب عليهم (لأنهم شهدوا الشهر وهو) أى شهود

موجباً وأيضاً عليهم القضاء بقدره فنلنا : المذُرُ مانعٌ وإقتضاءُ يتوقفُ على السببِ لا الوجوب وإلا لما وجب قضاء الظاهر على من لأم جميع الوقت) أقول قد عرفت فيما تقدم أن الوجوب هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشيء واجباً مع كونه جائز الترك لاستحالة بقاء المركب بدون جزئه ، وذكر المصنف ذلك توطئة للرد على طائفتين أحدهما : الكمي وأتباعه والثانية : الفقهاء فأما الكمي فادعى أن المباح واجب مع كونه جائز الترك ، واستدل بأن فعل المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فيخرج أن فعل المباح واجب (قوله : قلنا لا) أى لا نسلم أن فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال في الحاصل : لأن فعل المباح أخص من ترك الحرام وتقريره أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب والتدوب ففعل المباح أخص من ترك الحرام والأخص غير الأعم فلا يكون المباح ترك الحرام ، بل هو شيء يحصل به تركه لما بينا أنه قد يحصل به وبغيره فكل واحد من الواجب والتدوب والمباح والمكروه وسيلة لترك الحرام ، وإذا كان للواجب وسائل فيجب واحد منها لا يمينه لا واحد بخصوصه ، فلا يتعين خصوص المباح للوجوب فيظل دعوى الكمي وهكذا أجاب به الإمام وهو ضعيف لأنه يلزم منه أن يكون المباح واجباً على التخيير والواجب على التخيير واجب على الجملة وكل فرد يقع منه يكون واجباً بلا خلاف كما تقدم

الثمر (موجب) يعنى أن من شهد النهر وجب عليه الصوم فيجب عليهم والصغرى ظاهرة . وأما الكبرى فلقوله تعالى : « فن شهد منكم الشهر فليصمه » (وأيضاً) يجب (عليهم القضاء بقدره) يعنى بقدر الصوم المتروك وذا يدل على وجوب الأداء قال الفزرى : وذلك لأنه لا يجب قضاء غير الواجب كالتواقل فلولم يجب الصوم عليهم لما وجب القضاء ولم يبين فائدة قوله بقدره والظاهر أنه لتحقيق كونه بدلاً عن المتروك لا المساواة في القدر مشعر بالبدلية كما في غرامة المتلفات فإذا ثبت بدليته وهو واجب ثبت وجوب الصوم المتروك لأن البدل الواجب إنما يكون بدل الواجب وإليه أشار الجاربرى (قلنا) لا نسلم وجوب الصوم عليهم بالنص وإنما يتم الوجوب لولا المانع وها هنا (المذُر مانع) وهو الحيض والسفر والمرض وتحقيقه أن الشيء كالأبد في حصوله من وجود مقتضى لا بد فيه من عدم المانع أيضاً لجواز التخلف عن مقتضى المانع محض ولا نسلم أن وجوب القضاء يقتضى وجوب الأداء كيف (والقضاء يتوقف على السبب) أى سبب الوجوب (لا) على (الوجوب وإلا) أى وإن لم يكن متوقفاً على السبب بل على الوجوب (لما وجب قضاء الظاهر على من نام جميع الوقت) لأن أداء الظاهر لم يجب عليه فإن قلت : ما ذكر إنما يتم لو أريد

في خصال الكفارة لكن تخصيص الكعبى بالمباح لامتني له . بل يجرى في غيره حتى في المكروه
ولاجل ضعف هذا الجواب قال الآمدى وابن برهان وابن الحاجب : أنه لا يختص بما قاله
الكعبى مع التزام أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، وأما الفقهاء فقال كثير منهم
يجب الصوم على الحائض والمرضى والمسافر لوجهين : أحدهما : أنهم شهدوا الشهر وشهود
الشهر موجب للصوم لقوله تعالى : « فن شهد منكم الشهر فليصمه » الثاني : أن القضاء يجب
عليهم بقدر ما فاتهم فوجب أن يكون بدلاً عنه كفارة المتلفات . والجواب عن الأول : أن
شهود الشهر إنما يكون مرجعاً للصوم عند انتفاء الأعداء المانعة من الوجوب والعذر هنا
تأثم ، فلذلك امتنع القول بالوجوب . وعن الثاني : أن القضاء يتوقف على سبب الوجوب ،
وهو دخول الوقت لاعلى وجود الوجوب إذ لو توقف على نفس الوجوب لما كان قضاء
الظهور مثلاً واجباً على من نام جميع الوقت لأنه غير مكلف بالظهور في حال نومه لا امتناع
بمكلف الناقل والإمام وأتباعه لم يجهلوا عن هذين الدليلا كما أجاب المصنف بل انتقلوا إلى
المعارضته بما هو أقوى وهو جواز الترك كما قرره المصنف أولاً وقوله : وقال الفقهاء هي
عبارة صاحب الحاصل والصواب عبارة الإمام في الحصول والمنتخب فانه قال وقال كثير
من الفقهاء ، ثم قال بعد ذلك وعندنا أنه لا يجب على الحائض والمرضى أصلاً وأما المسافر
فيجب عليه صوم أحد الشهرين ، إما رمضان أو شهر غيره أيهما أتى به كان هو الواجب كما في
خصال الكفارة هكذا قال في الحصول والمنتخب وفيه نظر فإن المريض أيضاً يجوز له الصوم
فيكون غيراً وإذا كان غيراً فيكون كالمسافر إلا أن يفرض ذلك في مريض يقضى به الصوم
لهلاك نفسه أو عضوه فانه يحرم عليه الصوم قال الغزالي في المستصفى فلو صام والحالة هذه
فيحتمل أن لا يجزئ له لأنه حرام ويحتمل تخبره على الصلاة في الدار المفضوعة قال :

الباب الثاني : فيما لا بد للحكم منه وهو الحاكم والمحكوم عليه . وفيه ثلاثة فصول :

(الفصل الأول : في الحاكم)

بالوجوب وجوب الأداء وأما إذا أريد نفس الوجوب فلا إذ المانع المذكور إنما يمنع وجوب
الأداء لا نفس الوجوب ونفسه ثابت بالنسبة إلى التأثم وإن لم يثبت وجوب الأداء قلنا هذا
مبنى على عدم انفصال أحدهما عن الآخر في البدن ، إذ النزاع في جواز ترك وجوب أداءه
(الباب الثاني فيما لا بد للحكم منه وهو) ثلاثة أشياء (الحاكم والمحكوم عليه و) المحكوم (به)
إذ الحكم خطاب ولا بد له من مصدر عنه وهو الحاكم ومن مخاطب وهو المحكوم عليه ومن مخاطب
به وهو المحكوم به (وفيه) أى في هذا الباب (ثلاثة فصول) إذ المناسب أن يذكر لكل منها
فصلاً (الفصل الأول في الحاكم) ولا نزاع في أن من صدر عنه الحكم بمعنى خطاب الله الخ

هو هو الشرع دون العقل لما يفتنا من فساد الحسن والقبح
والعقليين في كتاب المصباح) أقول أركان الحكم ثلاثة : الحاكم
نواحكم عليه والمحكوم به فلذلك ذكر المصنف في هذا الباب ثلاثة فصول لكل
منها فصل الفصل الأول في الحاكم وهو الشرع عند الأشاعرة فلا تحسن ولا قبيح
إلا بالشرع (واعلم) أن الحسن والتبجح قد يراد بهما ملاءمة الطبع ومنافرة كقولنا
: إتقوا الفرق حسن وأخذ الأموال ظلماً قبيح وقد يراد بها صفة الكمال وصفة النقص كقولنا
: أعلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في كونهما عتليين كما قاله المصنف في المصباح تبعاً للامام
خو غيره وإنما النزاع في الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب فعدنا أنهما شرعيان
، وذهب المعتزلة إلى أنهما عتليان بمعنى أن العقل له صلاحية الكشف عنهما وأنه لا يفتقر
إلى الوقوف على حكم الله تعالى إلى ورود الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد

هو الله تعالى وإنما النزاع في الحكم بأن هذا حسن واجب عند الله تعالى أو قبيح حرام عنده
إلى غير ذلك (وهو) عند الأشاعرة (الشرع) أي المعرفة بالأحكام التكليفية وترتب
الثواب والعقاب على الفعل والترك التي (دون العقل) وعند المعتزلة قد يكون العقل
هو هذا مبني على اختلافهم في أنه هل للعقل قبل ورود الشرع حكم بأن الفعل حسن أو قبيح
في حكم الله تعالى حتى يحكم بوجوبه أو حرمة أم لا ، ولكل من الفريقين حجج وشبه ثابتة
في علم الكلام والمصنف أحال تحتيت ذلك إلى كتابه الآخر بقوله (لما بينا من فساد الحسن
والتبجح العتليين في كتاب المصباح) وأشهر ما ذكرنا في بطلانها وجهان الأول أن حسن الفعل
وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته وجهاته حتى يحكم العقل قبل الشرع بحسنه أو قبحه بناء على
شحقيق ما به الحسن والتبجح لأنها لو كانتا تغير الطلب أي أمر الشارع ونهيه من أحد الأمور المذكورة
لزم أن لا يكون الطلب لنفس الطلب واللازم باطل أما الملازمة فمتوقفة حثيثاً على ذلك الغير وما
لشيء بالذات لا يتوقف على الغير وأما بطلان اللازم فلأن تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقل
لا يتوقف على غيره لاستزامه مطلوباً عقلاً فإذا حصل التعلق بنفسه المطلوب فيه بحث إذ
لا نسلم أن تعلق الطلب لا يتوقف على غير الطلب وبكونه مستلزماً للمطلوب عقلاً لا يتم على ذلك
لأن معنى استزامه للمطلوب عقلاً أنه نسبة لوجودها بدون المتدبرين فهذا إما يدل على توقفه
على المطلوب لأعلى عدم توقفه عليه ، وأيضاً توقف تعلق الطلب على ذات الفعل المطلوب أمر
ضروري ونفيه مكابرة الثاني أن فعل العبد اضطراري فلا حين فيه ولا قبح وفاقاً لما عدنا
فلأن العقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب على مالا اختيار فيه وأما عندكم فلأن الحسن

ولأنما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع أو بالنظر كحسن الصدق الضار فأما مالا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم أول يوم من شوال فإن الشرائع مظهرة لحكمه لمعنى خفى علينا فلتخص أن الحاكم حقيقة هو الشرع لإجماعاً ولأنما الخلاف في أن العقل هل هو كاف في معرفته أم لا وكلام الكتاب يوم خلاف ذلك وقد أحال المصنف لإبطال مذهبهم على ما قرره في كتابه المصباح فإن الاتفاق بذلك هو أصول الدين وحاصل ما قاله فيه أن أفعال العباد منحصرة في الاضطرار والاتفاق ومتى كان كذلك استحال وصفها بالحسن والقبح • بيان الانحصار أن المكلف إن لم يكن قادراً على الترك فهو الاضطرارى وإن كان قادراً على تركه فإن لم يكن صدوره عنه موقوفاً على المرجح فهو الاتفاقى وإن كان موقوفاً على المرجح فذلك المرجح

والقبیح قسبان من فعل المتمكن منه العالم وأما أنه اضطرارى فلا نه إن كان لازم الصدور بحيث لا يمكنه الترك فظاهر وإن كان جائز الطرفين فإن لم يقتصر إلى مرجح بل يصدر مرة دون أخرى مع تساوى الحالتين فهو اتفاق غير موصوف بالحسن والقبح عقلاً كالاضطرارى وإن افتقر فعلى المرجح إن لازم فاضطرارى وإلا احتاج إلى مرجح آخر ولزم التسلسل واعترض عليه المعتزلة بوجوه الأول أنه تشكيك في الضروري للفرقة الضرورية بين حركتى الأخذ والردشة الثانى التقص بفعل البارى الثالث لزوم أن لا يكلف بالفعل أصلاً لعدم وقوع التكليف لغیر المختار فلا حسن ولا قبح شرعاً الرابع أن يختار الحاجة إلى مرجح وهو المختار ويلزم الفعل حيثئذ بالاختيار ولا نسلم اضطراريته إذ استواء الطرفين في المختار بالنظر إلى القدرة فوجب أحدهما بالنظر إلى الإرادة لانيافيه وأجيب على الأول بأن الضرورى وجود القدرة لا تأثيرها وهو المعتبر في الاختيارى وعن الثانى بأن مرجح فاعليته تعالى تعلق إرادته بمحدوث الفعل في وقته فيلزم الفعل معه فيه ولا يكون اضطرارياً لصدوره عن الإرادة وتعلق إرادته قديم فلا يحتاج إلى مرجح لأن علة الحاجة للحدث ولو سلم فرجحه ذات الله تعالى وعن الثالث بأن وجود الإرادة ومقدورية الفعل كاف في الشرعى وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته بقبح التكليف عقلاً لما كلف وعن الرابع بأن ما وجبه به الفصل إن كان اختيار العبد وهو من الله تعالى ابتداءً أو بالإرادة لم يكن العبد مستقلاً به فيقبح التكليف عندكم كما إذا كان الموجد هو الله تعالى ولا خفاء أن هذا إنما يتم إلزاماً على المعتزلة لا تحقيقاً لأن لزوم فعل البارى تعالى تعلق الإرادة القديمة لما لم يناف كونه اختيارياً فلزوم فعل العبد مع اختياره الحادث غير مناف لذلك أيضاً وذلك أن اختياره يحتاج إلى مرجح من الله هو سبب لسبب الفعل وهذا لا يخرج اختيار العبد عن كونه سبباً واحتجته

إن كان من الله تعالى لزم كون الفعل اضطرارياً وإن كان من العبد فإن لم يكن صدور ذلك المرجح لمرجح آخر لزم أن يكون الفعل اتفاقياً وإن كان لمرجح فإن كان من العبد لزم التسلسل وإن كان من الله تعالى لزم كونه اضطرارياً فثبت أن أفعال العبد منحصرة في الاضطرار والاتفاق وحسب فلا يوصف بحسن ولا قبح للاجتماع منا ومنهم على أنه لا يوصف بذلك إلا الأفعال الاختيارية والفضلاء على هذه النكتة أسئلة كثيرة مذكورة في المبسوطات . قال : (فرعان على النزول) ، (الأول) شكر المُنعم ليس بواجب عقلاً ، إذ لا تعذيب قبل الشروع لقوله تعالى : « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نُنْصِتَ رَسُولًا » .

المعتزلة بأن حسن الصدق والتافع وقبح الكذب الضار معلوم بالعقل بديهية للبشرع وغيرهم وبأنها لو كانت بحسب الشرع لا العقل لحسن من الله إظهار المعجزة على المثني لأن الحسن حينئذ يكون بفعله أو حكمه وبأنه يلزم أن لا يقبح التلث ونسبة الزوجية بل أنواع الكفر قبل السمع والجواب عن الأول منع بدهاشتها بالمعنى المتنازع فيه الذي مرفى تفسيرها وعين الثاني بأنه يجوز أن يقيم لمدرك آخر إذ لا يلزم انتفاء المدلول من انتفاء دليل معين وعن الثالث التزام عدم التبع بمعنى المتع من قبل الله تعالى وإن أريد معنى آخر فلا يضربنا (فرعان على النزول) أى هاتان مسألتان يبحث عنهما الأشاعرة بعد تسليم الحسن والتبع العقليين مع أنه إذا بطل هذا الأصل لم يجب شكر المُنعم عقلاً ولم يكن للأشياء حكم قبل الشرع فعنى النزول التكلم فيها بعد تسليم أصلهم الفرع (الأول شكر المُنعم) وقد عرفت معنى الشكر والمراد بالمُنعم للمُنعم الحقيقي يعنى شكر البارئ تعالى عند الأشاعرة واجب شرعاً و (ليس بواجب عقلاً) فلا إثم في تركه على من لم تبلغه دعوة النبي خلافاً للمعتزلة واستدل على ذلك بوجهين الأول ما أشار إليه قوله (إذ لا تعذيب قبل الشرع) أى لو وجب عقلاً قبل البعث لعذب الله تاركه والثاني باطل (لقوله تعالى : وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً) أى نبدأ مرسلًا إلى الخلق لأنه حقيقة عرفية فيه . فنى التعذيب إلى زمان البعث فهو منى قبلها وأما الملازمة فلأن التعذيب على الترك من لوازم الواجب قال المراعى لا نسلم أنه من لوازمه لجواز العفو والوجه أن يقال وقوع العذاب وإن لم يكن من لوازمه لكن عدم الأمن من وقوعه لازم له ضرورة جواز العقاب وهذا منتف لورود الآية بعدم وقوعه فكذا ملازمه أقول لا نسلم أن عدم الأمن من وقوعه من لوازم الوجوب مطلقاً بل بضميمة عدم اليقين بعدم وقوعه بدليل آخر وقيل إن الملازمة إلزامية لإيجابهم الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية وقال بعضهم يجعل اللازم بجواز العقاب فتم الدليل لأن جواز العفو لا ينافيه قال الفخرى الملازمة حينئذ مسلبة لكن

وَلَاِنَّهُ لَوْ وَجِبَ لَوَجِبَ اِمَّا لِفَائِدَةِ الْمَشْكُورِ وَهُوَ مُنَوَّهٌ اَوْ لِلشَّاكِرِ
فِي الدُّنْيَا وَاِمَّا مَشَقَّةٌ بَلَا حَظٌّ اَوْ فِي الْاٰخِرَةِ وَلَا اسْتِقْلَالَ لِلْعَقْلِ
حَسَا . قِيلَ يَدْفَعُ ظَنُّ الضَّرْرِ الْاٰجِلِ

ففي التالي يمتنع إذا الآية تدل على نفي وقوع العذاب لا على نفي جوازه أقول يمكن دفعه بأن
معنى الآية إنما ليس من شأنتها ولا يجوز منها التعذيب قبل البعث إذ مثل هذا التركيب من
مضان الاستعمال في هذا المعنى كما في قوله تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعين ولو أريد
الوقوع لقليل وما تعذب كما ذكر أهل السنة في مثل لا تراني ولست برأى يؤكد ما ذكره
الرحمضري في الكشف أن معناه ما صح مناصحة تدعو إليها الحكمة أن تعذب قوما لا بعدان.
نبعث إليهم رسولا فلزمهم الحجة وأما الاستدلال بالآية على نفي جواز التعذيب بأنه لو جاز
لما لزم من فرض وقوعه محال وهو باطل لزوم خلاف أخبار الله فغالطة حلها بمنع الملازمة
ولما يكون لو لم يمتنع بالغير لجواز لزوم المحال بناء على هذا الامتناع وأول البعض الآية بأن
المعنى وما كنا معذبين حتى ننبههم بعض التنبيه وخصوص الرسول ليس بمزاد بل هو من إطلاق
الجزئي لإرادة الكل أو حتى نبعث رسولا باطلا وهو العقل أو ما كنا معذبين بترك الشرائع
التي لا سبيل لها إلا التوقيف ولا خفاء أن كل ذلك خلاف الظاهر قال الفري المراد من
العذاب المذكور في الآية العذاب الدنيوي بدلالة السياق والواجب هو الذي يترتب عليه
العذاب الآخروي فأين أحدهما من الآخر أقول يمكن دفعه بأن الآية لما دلت على أنه
لا يليق بحكمته ورحمته إيصال العذاب الأدنى على ترك الإيمان والشكر قبل تنبيههم بإرسال
الرسول فدلالتها على أن لا يوصل إليهم العذاب الأكبر على تركهما قبل ذلك أولى والوجه
الثاني ما أشار إليه قوله (ولأنه) أي شكر المنعم (لو وجب) عقلا (لوجب) إما لفائدة
وهو عبث أو لفائدة فهو حيث (إما لفائدة المشكور) وهو الله تعالى وهو باطل لزوم
احتياجه تعالى إليها واستكمالها بها (وهو منزه) عن ذلك (أو) لفائدة (لشاكرا) أي العبد
إما (في الدنيا) وهو باطل أيضا لأن من الشكر في الدنيا فعل الواجبات وترك المحرمات
العقلية (ولأنه مشقة) وتمت ناجز (بلاحظ) للنفس فيه وما هو كذلك لا يكون فيه فائدة
دنيوية (أو في الآخرة) وهو كذلك لأن أمور الآخرة من الغيوب المبطنة (ولا
استقلال للعقل بها) واعترض على هذا الوجه و (قيل) أنا نتخار أن الفائدة
للعبد في الدنيا وهي أن الشكر (يدفع ظن الضرر الآجل) لما مر من احتمال العقاب
بتركه ولا شك أنه من أعظم الفوائد لا يقال هذا إنما يتم أن لو خطر هذا الاحتمال بالبال
لأننا نقول الغالب خطور هذا الاحتمال على بال كل عاقل فانه إذا تصور ما عليه من النعم

قلنا قد يتضمنه لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه ولا يستهزأ
لحقارة الدنيا بالقياس إلى كبريائه ولأنه ربنا لا يقع لامناً قيل :
ينتقض بالوجوب الشرعي قلنا إيجاب الشرع لا يستدعي فائدة)
أقول لما أبطأ أصحاب قاعدة التحسين والتقيح العقليين لزم من إبطالها إبطال وجوب
شكر المنعم عقلاً وإبطال حكم الأفعال الاختيارية قبل البعثة قال في المحصول لكن جرت
عادة الأصحاب بعد ذلك أن يتزولوا ويسلبوا لهم صحة القاعدة ويطلوا مع ذلك كلامهم في
هذين الفرعين بخصوصها لقيام الدليل على إبطال حكم العقل فيهما وحاصله يرجع إلى
تخصيص قاعدة الحسن والتقيح العقليين بإخراج بعض أفرادها لما تأنع كما وقع ذلك في القواعد
السمعية وقوله على التزول أى على الافتراض وسى بذلك لأن فيه تكلف الانتقال من مذهبه
الحق الذى هو المرتبة العليا إلى مذهبهم الباطل الذى هو فى غاية الانخفاض (واعلم) أن

الجسام التى لا تحصى حياً خيئاً علم أنه لا يتمتع كون المنعم بها قد ألومه الشكر ويعاقبه على
تركه (قلنا) فى الجواب عن الاعتراض بأننا لا نسلم أن الثالب ذلك كيف وعدمه معلوم
فى أكثر الناس ولو سلم فعراض بخوف العقاب على الشكر لأن الشكر (قد يتضمنه) أى.
ضرر الآجل (لأنه) أى الشكر (تصرف فى ملك الغير بغير إذنه) فإما يتصرف فيه العبد
من نفسه وغيره مالك الله تعالى والتصرف فى ملك الغير بدون إذنه بما يؤدى إلى استحقاق العقاب.
(و) لأنه (كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالقياس إلى كبريائه) وما مثله إلا كمثل فقير حضر مأدنة
ملك عظيم يملك البلاد شرقاً وغرباً ويمع العباد وهماً فتصدق عليه بالقمعة خبز يطفى بذكرها فى المجامع
والمحافل ويشكره عليها فانه بعد استهزاء منه بالملك فكذلك هذا بل اللقمة بالنسبة إلى الملك وما يملكه
الملك مما أنعم الله تعالى به على العبد بالنسبة إلى الله تعالى حقير (ولأنه) أى الشكر (ربما لا يقع
لألقاً) أى على النسق اللائق والطريق المرضي لله تعالى فيستحق العقاب بسببه فإن قلت
المواظبة على الخدمة أنجي وأسلم من الاعتراض عنها فاحتمالات مرجوحة قلنا لا نسلم ذلك هناك
بل ذلك إنما هو بالنسبة إلى من تسره الخدمة ويسومه الاعتراض قوله (قيل) تنقض إجمالى
للدليل المذكور وهو أن يقال دليلكم (ينتقض بالوجوب الشرعي) يعنى لو صح دليلكم
لجميع المقدمات لزم أن لا يجب شكر المنعم شرعاً بأن يقال لو وجب لوجب إما لفائدة أولاً
لفائدة والثالى عبث وعلى الأول هى عادة إلى الله أو إلى العبد الخ (قلنا) لا نسلم أنه لو وجب
لوجب لفائدة كيف و (إيجاب الشرع) حكماً (لا يستدعي فائدة) بناء على أن أفعال الله تعالى
وأحكامه غير معلة بالأغراض وما قيل من أن الفعل لا يفرض عبث وهو على الحكيم محال لدفع

للمصنف قد أدام الدليل على إبطال حكم العقل في الفرع الأول وأما الفرع الثاني فانه أبطل
أدله فقط كما ستراه ولا يلزم من إبطال الدليل المعين إبطال المدلول (الفرع الأول) أن
شكر المنعم لا يجب عقلاً خلافاً للمعتزلة والإمام نجر الدين في بعض كتبه الكلامية وليس
المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله والشكر لله ونحوه بل المراد به اجتناب المستحبات
والعقوبة والإيمان بالمستحسانات العقلية والمنعم هو الباري سبحانه وتعالى والدليل على عدم
الوجوب العقل والعقل أما العقل فقولُه سبحانه وتعالى : وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
فالتعذيب قبل البعث دليل على أنه لا وجوب قبلها لأن الواجب هو الذي يصح أن
يعاقب تاركه وإذا لم يكن الوجوب ثابتاً قبلها لم يكن الوجوب عقلياً فان قيل عدم العقاب لا يدل
على عدم الوجوب لجواز العفو قد المنى هو صحة التعذيب لأن قولنا ما كان لزيد أن يفعل كذا
فيه إشعار بذلك وأيضاً فان الخصم يقول بأنه يجب التعذيب قبل التوبة لأن التوبة به وعلى هذا
فالملازمة بين نفي التعذيب وعدم الوجوب إلزامية وعلى الأول حقيقة وبرهانية ولكأن تقول
هذه الآية تدل على إبطال حكم العقل مطلقاً لأنها نفت التعذيب لا في شكر المنعم فقط وهو
خلاف المقصود لأن البحث على تقدير تسليم حكم العقل والمعتزلة أيضاً هنا اعراضات ضعيفة
كقولهم يحتمل أن يكون المنى هو مباشرة التعذيب فانه مدلول وما كذا أو المنى وقوعه
قبل البعث لا وقوعه مطلقاً فقد يتأخر للقيامه أو الرسول هو العقل وأما الدليل الثاني وهو
الدليل العقلي فلأنه لو وجب لامتنع أن يجب لا لفائدة لأنه عبث والعقل لا يوجب العبث
ولأن المقول من الوجوب ترتب الثواب على الفعل والعقاب على الترك فإذا لم يتحقق ذلك
لم يتحقق الوجوب ويمتنع أيضاً أن يجب لفائدة لأن تلك الفائدة لا جائز أن تكون راجعة
إلى المشكور وهو الباري سبحانه وتعالى لأن الفائدة إما جلب منفعة أو دفع مضرة والباري
تعالى منزّه عن ذلك ولا إلى الشاكر في الدنيا لأن الاشتغال بالشكر كلفة عاجلة ومشقة على
النفس لاحظ لها فيه ولا في الآخرة أيضاً لأن العقل لا يستقل بمعرفة الفائدة في الآخرة أو
بمعرفة الآخرة نفسها دون إخبار الشارع ولا ذكر لهذا التعليل المذكور في القسم الأخير
في كلام الإمام ولا أتباعه ولقائل أن يقول لا نسلم انحصار القسمة في عود الفائدة إلى
الشاكر والمشكور بل لا بد من إبطال عودها إلى غيرهما أيضاً سلنا قال الأمدى في الأحكام
فقد تكون الفائدة راجعة إلى الشاكر في الدنيا وكون الشكر مشقة لا ينفي حصول فائدة

بأنه إن أريد بالعبث الخالي عن الغرض فهو استدلال بالشئ على نفسه وإن أريد غيره
خلافاً من بيناه لیتسكلم عليه وعلى أصل الجواب نظر لأن أحكام الله تعالى تابعة لرعاية
مصالح العباد تفضلاً وإحساناً لا إيجاباً كما هو عند المعتزلة كما سيأتي في القياس فالأولى

حُبْرَتِهِ عَلَيْهِ كاستمرار الصحة وسلامة الأعضاء الباطنة والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القسط إلى غير ذلك مما لا ينحصر بل الغالب أن الفوائد لا تحصل إلا بالمشاق فقد يكون الشكر سبباً لثبوت من هذه الفوائد على معنى أن يكون شرطاً في حصوله وأيضاً فقد يكون الشيء ضرراً ويكون دافعاً للضرر أزيد منه كقطع اليد المتأكلة (قوله : فيل يدفع عن ضرر الآجل) هذا اعتراض للمعتزلة على قولنا لا فائدة فيه قالوا بل له فائدة وهو الخروج عن العهدة بيقين فانه يجوز أن يكون خالفه طلب منه الشكر فيقول إن أتيت به سلمت من العقوبة وإن تركته فقد يكون أوجه على فيعاقبني عليه فيكون الإتيان به يدفع احتمال العقوبة وتعبير المصنف بالظن فيه نظر لأن الظن هو الغالب ولا غالب إلا بما الحاصل هو الاحتمال فقط ويمكن جعل هذا الاعتراض دليلاً للمعتزلة فيقال الإتيان بالشكر يدفع عن الضرر ودفع الضرر المظنون واجب فالإتيان بالشكر واجب والواجب أن الشكر قد يتضمن بالضرر أيضاً فيكون الخوف حاصلًا على فعله كما أنه حاصل على تركه وإذا حصل الخوف على الأمرين كان البقاء على الترك بحكم الاستصحاب أولى فان لم يثبت أولوية الترك فلا أقل من أن لا يثبت القطع بوجوب الفعل وإنما قلنا انه قد يخاف منه الضرر لثلاثة أوجه : أحدها أن الشاكر ملك المشكور فأقدمه على الشكر بخير إذنه تصرف في ملك الغير بخير إذنه من غير ضرورة ه الثاني أن شكر الله تعالى على نعمه كأنه استهزاء بالله تعالى لأن من أعطاه الملك العظيم كسرة من الخبز أو قطرة من الماء فاشتغل المتعم عليه في المحافل العظيمة بذكر تلك النعمة وشكرها كان مستهزئاً ولا شك أن ما أنعم الله تعالى به على عباده بالنسبة إلى كبريائه وخزائنه ملكه أقل من نسبة القصة إلى خزائن الملك لأن نسبة المتناهي إلى المتناهي أكثر من المتناهي إلى غير المتناهي ه الثالث أنه ربما لا يهتدى إلى الشكر اللائق بالله تعالى فيأتي به على وجه غير لائق ونسق غير موافق (قوله : قيل ينتقص بالوجوب الشرعي) يعني أن المعتزلة قالوا ما ذكرتموه من الدليل يقتضي أن الشكر يستحيل إيجابه شرعاً فانه يقال إن الله تعالى لو أوجه لأوجه إما لفائدة أو لا لفائدة إلى آخر التقسيم

أن يقال لم لا يجوز أن يكون لفائدة ترجع إلى العبد في الآخرة وهو أخير الشارع عنها واستدلت المعتزلة بوجهين أحدهما أن وجوب شكر المذموم يقتضي به البدئية فما ذكر في نفسه تشكيك في الضروري والجواب أنه لا يسلم ذلك بل ذلك بالنسبة إلى منعم يسره الشكر الثاني أن من الشكر النظر في المعرفة بالإجماع والمعرفة واجبة عتلاً وهي لا تحصل إلا بالنظر فالنظر واجب فالشكر في الجملة كذلك أما وجوب المعرفة عتلاً فلا له لولاه لزم لإخام الأنبياء لأنه حينئذ يجب شرعاً فانه لو قال الرسول انظر في معجزتي كي تعلم صدقي فله أن يقول لا أنظر

لكنه يجب إجماعاً فما كان جواباً لكم كان جواباً لنا والجواب أن مذهبا أنه لا يجب تحليل أحكام الله تعالى وأفعاله بالأغراض فله بحكم المالكية أن يوجب ما شاء على من شاء من غير فائدة ومنفعة أصلاً وهذا مما لا يمكن المصم دعواه في العقل هكذا قال في المحصول فتبعه المصنف هنا وفي مواضع أخرى لكنه نص في القياس على أن الاستقراء دال على أن الله سبحانه وتعالى شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً وهذا يقتضي أن الله تعالى لا يفعل إلا للحكمة وإن كان على سبيل التفضل وهو يناقض المذكور هنا والجواب الصحيح التزام كون الوجوب الشرعي لفائدة في الآخرة لأننا علمنا ما بأخبار الشارع وهذا لا يأتي في الوجوب العقلي كما تقدم « فائدة » قال الآمدى هذه المسئلة غنية لأن المعقول فيها ضعيف كما تقدم قال (الفرع الثاني) -

فما حتى يجب على النظر وأنه لا يجب حتى أنظر أو يقول لا يجب على حتى ثبت الشرع ولا يثبت حتى أنظر وأنا لا أنظر وهذا حتى لا يدفع له وهو معنى الإلزام والجواب إما أولاً فلاه مشترك الإلزام لأن وجوب النظر مع كونه عتلياً عندكم متوقف على مقدمات نظرية وهي أن النظر مفيد للعلم مطلقاً وفي الإلهيات خاصة وأن المعرفة واجبة وأن النظر طريق إليها وأن لا طريق سواه وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب والكل مما لا يثبت إلا بأظهار دققة لاختلاف العقلاء فيها وإن كان كذلك فللمكلف أن يقول لا يجب على النظر ما لم أنظر ولا أنظر ما لم يجب أو لا يجب ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم ما لم يجب وأما ثانياً فالحل وهو ما قيل قوله لا أنظر حتى يجب غير صحيح إذ النظر لا يتوقف على وجوبه وهو ضعيف لأن معنى الإلزام أن لا يمكن إلزام النظر إلا بعد الوجوب وقد تحقق لأنه يقول لا أنظر ما لم يجب وإن جاز النظر بدون الوجوب بل الحق في حله أن يقال إن قوله لا يجب النظر ما لم أنظر أو ما لم يثبت الشرع فاسد لأن النظر إنما يكون للعلم بالشيء وثبوته عند الناظر لا لثبوته وتحققه في نفس الأمر فالوجوب عندنا ثابت بالشرع نظر أو لم ينظر ثبت الشرع عنده أو لم يثبت من غير توقف على العلم به بل الأمر بالعكس وبعضهم اعترض على هذا بأنه يلزم من ذلك تكليف الغافل وأجاب بأنه جائز في هذه الصورة للضرورة وإبطاله المحقق بأنه ليس من تكليف الغافل لأن معناه أن لا يفهم الخطأ وما هنا قد فهمه وإن لم يصدق به ولم يعلمه أنه مكلف (الفرع الثاني) الفعل إما اضطراري أو اختياري والاول مقطوع الجواز قبل البعثة أى لا حرج في فعله وعبوبه ما لا يكون تركه مقدوراً كالتنفس مثلاً قال الفري إلا عند من يجوز التكليف بالحال أقول إن أراد أن عنده أنه كان من الجائز أن لا يجوز مع أن الواقع الجواز فستقيم وإن أراد ثبوت الخطر ففيه نظر لوقوع التكليف بالحال حيثند

الأفعال الاختيارية قبل البينة مباحة عند البصرية وبعض
 الفئة مخرمة عند البغدادية وبعض الإمامية وابن أبي هريرة
 وتوقف الشيخ والصيرفي وفسره الإمام بعدم الحكم والأولى أن
 يفسر بعدم العلم لأن الحكم قديم عنده

وهو باطل اتفاقاً والثاني أى (الأفعال الاختيارية) للعباد (قبل البينة) وورود الشرع
 (مباحة عند البصرية) أى معتزلة البصرة (وبعض الفقهاء) الحنفية والشافعية (محرمة عند
 البغدادية) أى معتزلة بغداد (وبعض الإمامية) من الشيعة (و) أى على (ابن أبي هريرة)
 من الشافعية (وتوقف الشيخ) أبو الحسن الأشعري (و) أبو بكر (الصيرفي وفسره)
 أى توقفهما (الإمام بعدم الحكم) واستدل على هذا بأن الأحكام متلقاة من السمع لحيث
 لا شرع لاحكم وقال صاحب الحاصل هو الحق قال الشارحون وفيه نظر من وجوه الأول
 أنه ليس توقفاً بل قطعاً بعدم الحكم الثاني أن عدم ثبوت الحكم بدون السمع عين النزاع
 خصوصاً على تقدير النزول وتسليم قاعدة الحسن والقبح عتلا وإليه أشار الخجعي الثالث
 ما ذكر الفري من أنه ينافى ما ذكر في المحصول المراد بالتوقف أن لا نعلم أن الحكم هو الخطر
 أو الإباحة الرابع ما قال المصنف (والأولى أن يفسر) أى التوقف (بعدم العلم) أى
 بأننا لا ندرى أن هناك حكماً أى تعلته أولاً وإن كان فلا ندرى أو هو لإباحة أولاً إذ هذا
 التفسير موافق لمذهب الشيخ وذلك (لأن الحكم قديم عنده) فلو فسر التوقف بعدم
 الحكم قبل البينة فبعدهما يكون لتلك الأفعال حكم من أحكامه تعالى لا محالة فيلزم
 حدوثه أقول الجواب عن الأول أنه أراد عدم الحكم بثبوت حكم من الأحكام ولا ثبوته
 لا الحكم بعدم الحكم أو احتباس النفس عن القول بثبوت حكم للقطع بأنه لا حكم أصلاً
 ولا يجب لإرادة الشك في جميع موارد استعمال التوقف وعن الثاني بأن ما ذكره ليس باحتجاج
 على المعتزلة بل بيان جهة عدم الحكم بالحكم أو الحكم بعدم الحكم بأنه لما كان ثبوت
 الحكم عند الشيخ بالسمع لا غير وعلى تقدير النزول لم يقدّم عليه دليل دنا حكم بأن لا حكم
 بمعنى خطاب الله أو تعلته قبل وروده أو لم يحكم بأن ثمة حكماً وعن الثالث بأننا لا نعلم
 المناقاة بل عدم العلم بالحكم لازم للعلم بعدمه ومتضمن لعدم الحكم بثبوته وعند الرابع بما
 قيل لم لا يجوز أن يراد بعدم الحكم عدم تعلته كما في قولهم حصل الحل بعد ما لم يكن بناء على
 أنه لو تعلّق قبل البينة بأفعاله لمكلفوا مع عدم شعورهم فيثابون ويعاقبون على الفعل أو

ولا يتوقف تعلُّقه على البعثة لتجويزه التكليف بالمحال) أقول هذا هو الفرع الثاني من الفرعين اللذين أشار إليهما بقوله فرعان عن النزول وحاصله أن الأفعال الصادرة من الشخص قبل بعثة الرسول إن كانت اضطرارية كالتنفس في الهواء وغيره في المحصول والمنتخب أنها غير ممنوعة منها قطعاً قال في المحصول إلا إذا جوزنا التكليف بما لا يطاق وعبر بعض الشارحين وصاحب التحصيل عن هذا بأنه مأذون فيه وفيه نظر فسيأتي في آخر هذه المسألة أن عدم المنع لا يستلزم الإذن فيه لأن الإذن هو الإباحة والإباحة حكم شرعي لا يثبت إلا بالشرع والفرض عدم وروده وأما الأفعال الاختيارية كأكل الفاكهة وغيرها فهي مباحة عند المعتزلة البصرية وبعض الفقهاء أى من الشافعية والخنفية كما قال في المحصول والمنتخب ومحرمه عند المعتزلة البغدادية وطائفة من الإمامية وأبى على ابن أبي هريرة من الشافعية وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الصيرفي من الشافعية إلى أنها على الوقف واختاره الإمام نضر الدين وأتباعه فإن قيل سياق في آخر الكتاب أن الأصل في المنافع الإباحة على الصحيح قلنا الخلاف هناك فيما بعد الشرع بأدلة سمعية ولم يحرم المصنف مذهب المعتزلة وقد حرره الأمدى في الأحكام وتبعه عليه ابن الحاجب فقال محل هذا الخلاف عندهم في الأفعال التي لا دلالة للعقل فيها على حسن ولا قبح فإن اقتضى ذلك انقسمت إلى الأحكام الخمسة لأن ما يقتضى العقل بحسنه إن لم يترجح فعله على تركه فهو المباح وإن ترجح نظر إن لحق تاركه الذم فهو الواجب وإلا فهو

الترك مع غفلتهم عن ذلك وهو تكليف بالمحال والمصنف دفع هذا بقوله: (ولا يتوقف تعلُّقه) أى الحكم (على البعثة) أى لا نسلم أن تعلُّق الحكم موقوف على البعثة وغايته أنه لولا ذلك لزم تكليف ما لا يطاق ولا ضير فيه (لتجويزه) أى الشيخ (التكليف بالمحال) أقول اللازم وقوعه هو باطل بالاتفاق والنزاع في الجواز وقال الخنفي فيه نظر أما أولاً فلأن التعليق يتوقف عليها لقوله تعالى: « وما كنا معذبين » الآية وإما ثانياً فلأنه كلام على السند أجاب الفري عن الأول بأن عدم التوقف على البعثة إلزامى على مذهب الشيخ فلا يندفع بإقامته دليل على خلافه أقول فيه نظر لأن تسليمه عدم توقف الحكم عليها يستلزم أن لا يتوقف عليها تعلُّقه عنده وكذا تجويزه التكليف بالمحال لا يستلزمه أيضاً كما عرفت بل الجواب أن هذا الدليل مع أنه إلزامى على المعتزلة كما قيل لا يدل إلا على عدم تعلُّق الوجوب والحرم كالإباحة مثلاً وهذا يخرج الجواب عما قيل لو تعلُّق قبلها لكفوا مع عدم شعورهم الخ والجواب عن الثاني بأنه يمكن تقرير كلامه بأن يقال المراد بعدم الحكم أما عدم نفسه وهو باطل لما ذكر أو عدم

الندوب وما يقضى العقل بقبه إن لحق فاعله النعم فهو الحرام وإلا فهو المكروه (قوله :
 وفسره الإمام) أي فسر الإمام نفي الدين هذا التوقف الذي ذهب إليه الشيخ (بعدم الحكم)
 أي لاحكم في الأفعال الاختيارية قبل الشرع فبحث المصنف معه في هذا فقال الأول أن
 يفسر بعدم العلم بالحكم أي لما حكم ، ولكن لا نعلمه بعينه ولا يفسر بعدم الحكم لأن الحكم
 قديم عند الأشعري ثابت قبل وجود الخلق فكيف يستقيم نفيه بعد وجودهم وقبل البعثة والضمير
 في قوله عنده يعود إلى الأشعري وفي بعض النسخ أنه عائد إلى الإمام وهو مردود لأن تفسير
 القول راجع إلى مقتضى قاعدة قائلة لأقاعدة مفسرة ثم إن المصنف استشعر سؤالاً على هذا
 البحث فأجاب عنه وتقرير السؤال أن يقال تعلق الحكم بالأفعال الاختيارية حادث فيجوز
 أن يكون مراد الإمام بعدم الحكم قبل البعثة بعدم التعلق كما تقدم مثله في أول الكتاب
 في قولنا : حلت المرأة بعد أن لم تكن أن معناه حدث تعلق الحل لا الحل نفسه ، والجواب
 أن التعلق لا يتوقف على البعثة أيضاً عند الأشعري لجواز التعلق قبل النسخ ، وإن لم يعلم
 المكلف إذ غاية ما يلزم منه أنه تكليف بالحال ، وهو جائز على رأيه كما سيأتي هذا حاصل
 كلام المصنف فأما قوله : وفسره الإمام بعدم الحكم فمتنوع ، فإن عبارته في أول هذه
 المسئلة ثم هذا التوقف تارة يفسر بأنه لاحكم وهذا لا يكون وفقاً بل قطعاً بعدم الحكم وتارة
 بأنها لا تدري هل هناك حكم أم لا وإن كان هناك حكم فلا تدري أنه إباحت أو حظر هذه عبارته
 وليس فيها هنا اختيار شيء من هذه الاحتمالات التي نقلها ثم إنه في آخر المسئلة اختار تفسيره
 بعدم العلم . فقال : وعن الأخير أن مرادنا بالتوقف أنا لانعلم أن الحكم هو الحظر أو الإباحة
 هذا لفظ الإمام في المحصول بحروفه وذكر مثله أيضاً في المنتخب ولعل الذي أوقع المصنف
 في هذا اللفظ ، هو صاحب الحاصل فانه قال في اختصاره للمحصل ثم التوقف مرة يفسر بأنها
 لا تدري الحكم ومرة بعدم الحكم وهو الحق هذه عبارته وأما قوله والأول أن يفسر بعدم
 العلم فعبارة غير مفهومة المراد لأنها تحتمل ثلاثة أمور أحدها أنا لانعلم هل فيها حكم أم لا الثاني
 أن نعلم أن هناك حكماً ولكن لا نعلمه بعينه الثالث أن نعلم أيضاً أن هناك حكماً ولكن نعلم
 تعلقه بفعل المكلف فاحتملت العبارة أن يكون المراد إما عدم العلم به أو بعينه أو بتعلقه
 فأما الأول : فلا يصح إرادته . وأما الثالث فكذلك أيضاً لأنه لو احتمل توقف التعلق على
 البعثة لصح الاعتراض المتقدم الذي استشعره فأجاب عنه وهو عنده باطل وحاصله أن الذي
 حاول إرشاد الإمام إليه قد ذكره الإمام بعينه بعبارة أخرى هي أحسن من عبارته وأما قوله

تعلقه وهو كذلك لأنه لو كان لكان اللزوم التكليف بالحال على تقدير التعلق لا انتفاء مانع
 آخر وهو جائز عنده ، فعلى هذا يكون قوله ولا يتوقف الخ بإبطال لاحد شق ترديد المراد
 لا كلام على السند إلا أنه يرد عليه أنه يجوز أن يكون عدم التعلق لا انتفاء ما يوجه قبل البعثة

حولا يتوقف ثقله الخ ، فضعيف لانه لا يلزم من تجويزه التكليف بالجمال أن يكون التعلق سابقا على البعثة لانه لو لم من ذلك لكان يلزم أن يكون التكليف بالجمال واجبا عنده وهو باطل بل تمام الدليل على أن هذه الصورة من المحال لم تقع وهو قوله تعالى : وما كنا معذبين الآية ثم إن هذا من باب تكليف المحال لامن التكليف بالجمال وستعرف الفرق بينهما في تكليف الغافل قال : (احتج الأولون بأنها انتفاع خال عن أمانة المفسدة ومضرة المالك فتباح كالاستغلال بمحذر الغير والاقتباس من ناره وأيضاً المأكّل الذئبة خلقت لغرضنا لامتناع العيب واستغنائاه وإيسر للإضرار اتفاقاً فهو للنعع وهو لنا اللذذ أو الاغذاء أو الاجتناب مع المثل أو الاستدلال ولا يحصل إلا بالتناول وأجيب عن الأول بمنع الأصل

(احتج الأولون) أى بعض الفقهاء والبصريه الميخون قبل البعثة (بأنها) أى الأفعال الاختيارية كشرب الماء مثلا (انتفاع خال عن أمانة المفسدة ومضرة المالك فتباح كالاستغلال بمحذر الغير والاقتباس من ناره) والنظر في مرآة غير لذته (وأيضاً) احتجوا بوجه آخر وهو أن يقال (المأكّل الذئبة) التى خلقها الله تعالى لابد وأن تكون (خلقت لغرضنا) أى لغرض عائد إلينا لانه لو لم تكن كذلك لكانت لا لغرض أو لغرض عائد إليه وكل منهما باطل (لامتناع العيب واستغنائاه) عن غرض يستكمل به والأولان يستلزمان الآخرين فامتعا بامتاعهما فتعين الأول وهو أن يكون لغرضنا وحيث خلقها لما للإضرار أو النفع (وليس للإضرار اتفاقاً فهو للنعع وهو) أى الفع (لما) دنيوى وهو (اللذذ أو الاغذاء أو) دنيى عالى وهو (الاجتناب) عنها لأجل ثواب الآخرة (مع الميل) أى ميل النفس إلى أكلها (أو) دنيى عالى وهو (الاستدلال) بقشيش طعومها على كمال قدرة الصانع تعالى (ولا يحصل) شئ من المذكورات (إلا بالتناول) فيكون تناول مباحاً بل محتاجاً إليه ، أما الأول فظاهر ، وأما الثانى فقلناه إنما يستحق الثواب أن لودعت النفس إليها وذلك بعد تناول وأما الثالث فلان الاستدلال إنما يمكن بعد معرفتها وهى موقوفة على تناول فعلم أن الغرض موقوف على تناول وتحصيل الغرض مأذون فيه فكذلك ما توقف عليه وأدى درجات الاذن الإباحة (وأجيب عن الأول بمنع الأصل) أى لإنسار أن الحكيم أى الإباحة ثابتة في القديس عليه ، وهو الاستغلال المذكور ونحوه

وعلية الأوصاف والدورانُ ضعيفٌ وعن الثاني أن أفعاله لا تماثل بالعرض

إن أريد بالإباحة الإباحة العقلية كيف وثبتها فرد من أفراد المتنازع فيه وإن أريد الشرعية فسلم ولا يلزم المطلوب (و) أوجب أيضاً منع (علية الأوصاف) لو سلم ثبوت الحكم للتنازع فيه في الأصل لكن لانسلم أن الامتناع الخالي عن أماراة المفسدة ومضرة المالك سبب وعلة للإباحة ولما كان هنا مظنة أن يقال الحكم وهو الإباحة دائر مع تلك الأوصاف وجوداً وعدمًا لأنه كلما وجد شيء شأنه كذلك وجدت الإباحة وكلما انتفى انتفت والدوران يدل على علية المدار للدائر دفعه بقوله (والدوران ضعيف) وبقدير دلالته على العلية لانسلم دلالته عليها في العقليات كما سنحققه وقد يستدل على محالان قول المبيحين بأنه إن أريد الإباحة ماى لاحكم يخرج في الفعل والترك فسلم وإن أريد ثبوت خطاب الشارع بذلك فلا شرع وإن أريد حكم القتل لم يستقم إذ النزاع في الأفعال الاختيارية التي لاحكم العقل فيها بحسن أو قبح في حكم الشارع فإن قلت ظاهر عبارة المصنف أعم قلنا نعم ولكن المراد ما ذكرنا اشتبه بين القولين من أن المعتزلة قسموا الاختيارية إلى ما لا حكم للقتل فيه بحسن أو قبح في حكم الشارع ومولى ماله حكم بأحدهما وانهم تشعبوا في الأول إلى ثلاثة مذاهب الإباحة والحظر والوقف عليهما وقسموا الثاني إلى الأقسام الخمسة من واجب ومندوب وحرام ومكروه ومباح بناء على أنه لو اشتمل أحد طرفيه على مفسدة فهو إما فعله حرام أو تركه فواجب وإن لم يشتمل عليهما فإن اشتمل على مصلحة فاما فعله فنندوب أو تركه فكروه وإن لم يشتمل عليها أيضاً فباح وفي الاستدلال نظر إذ المنقول عنهم أنهم أرادوا بعدم حكم العقل في الفعل أنه لا يدرك فيه جهة حسن أو قبح وهذا لا ينافي أن يحكم على الاجمال نظراً إلى الدليل كذا ذكر الفاضل (و) أوجب (عن الثاني) وهو قوله وأيضاً المأكل الخ (أن أفعاله) أى الله تعالى (لا لتماثل بالعرض) والمفهوم من كلام الجوابردى أن هذا مستند للنوع أى لانسلم أن خلق المأكل لغرض كيف وفعله غير معال أقول هو خارج عن التوجيه لأنه منع لما أقام الدليل عليه الخصم بقوله لامتناع البعث من غير تعرض لدليله ولا إقامة دليل على خلاف ما أقام عليه والفرى دفع قولهم يلزم البعث بما أسلفناه وهو لا يجدى في توجيه كلام المصنف إذ هو لا يتعرض له ويمكن جعل كلامه معارضة وتقريرها أن يقسمنا. عندنا دليل ينافي ما أثبتت. فليسلم وهو أن خلق المأكل فعل الله تعالى ولا شيء من فعله يمتثل بالعرض خلقه لا يكون لغرض فالذكر كبرى الدليل المطوى صغراء غاية ملق ذلك أنه لم يذكر دليل الكبرى المشهرته وهو أن التناذر الحكيم إذا فعل لغرض فإن لم يكن حصوله أولى به من عدمه، امتنع

وإن سلم فالحصر ممنوع وقال الآخرون تصرف بغير إذن المالك فيحرم كما في الشاهد ورد بأن الشاهد يتصرف به (دون الغائب) أقول احتج الممتزلة البصرية على إباحة الأشياء قبل ورود الشرع بوجهين أحدهما أن تناول الفسادة مثلاً انتفاع خال عن إمارات المفسدة لأن الفرض أنه كذلك وخال عن مضرة المالك لأن مالكة هو الله تعالى وهو لا يتضرر بشيء فيكون مباحاً قياساً على الاستغلال بحدار الغير والاقتباس من ناره بغير إذنه فإنه أيسح لكونه انتفاعاً خالياً عن إماره المفسدة ومضرة المالك فلما وجدنا الإباحه دائره مع هذه الأوصاف وجوداً وعدماً دل ذلك على أنها علة لما لأن الدوران يدل على العلية ثم أن هذه الأوصاف التي حكمنا بأنها علة للإباحه وجدناها في مسئلتنا حكمنا بإباحتها وإنما قال عن إماره المفسدة ولم يقل عن المفسدة لأن العبرة في النسخ إنما هو بالمفسدة المستندة إلى الإماره فأما المفسدة الخالية عن الإماره فلا اعتبار بها ألا ترى أنهم يولمون من جلس تحت حائط مائل وإن سلم دون الحائط المستقيم وإن وقعت عليه والتمثيل باقتباس فاسد لأن الاقتباس هو أخذ جزء من النار وهو لا يجوز بغير الإذن قطعاً قال الجوهرى القبس شعله من نار وكذلك المقياس يقال قبست منه ناراً أقبس قبساً ناقبسى أى أعطانى منه قبساً وكذلك اقتبست منه ناراً هذا لفظه بحروفه فكان الصواب أن يقول والاستضاء بناره وشبهه ولذلك لم يذكر الامام هذا المثال وإنما ذكره صاحب الحاصل

الفعل وإلا لكان عبثاً وسفهاً وإن كان أولى به لزم الاستكجال واعتراض بجواز أولوية حصوله بالنسبة إلى العبد فلا يكون عبثاً أى خالياً عن الأولوية مطلقاً. وأجيب بأن كونه أولى هل يكون أولى به تعالى أم لا فيلزم الاستكجال عن الأول والعيب على الثانى وفيه نظر إذ لزوم العيب على الثانى ممنوع وإنما يلزم لو لم يكن أولى بوجه قوله (وإن سلم) يعنى إذا سلم أن فعله لغرض (فالحصر) أى حصر الأغراض فيما ذكر (ممنوع) لم يجوز أن يكون لغرض آخر يرجع اليه ولا يتوقف على فعلنا (وقال الآخرون) أى المحرمون وهم البغدادية وغيرهم أن الأفعال الاختيارية (تصرف) في ملك الغير (بغير إذن المالك فيحرم كما في الشاهد ورد) هذا الاستدلال بمنع الأصل أى لا نسلم أن الحرية ثابتة في الشاهدان أريد العقليه المتنازع فيها وإن أريد الشرعية لم يثبت المطلوب وبالفرق (بأن الشاهد) وهو العبد (يتضرر به) أى بذلك التصرف (دون الغائب) وهو الله تعالى لتعاليه عن الضرر وحيث أن كونه الضرر علة الحرمة في الشاهد فلما انتفت في الغائب انتفت الحرمة قال الأستاذ الأسفراينى من ملك بحراً لا ينفذ واتصف بناية الجود وأخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر فكيف يدرك بالعقل تحريره ولو سلم الدليل المذكور لكن المنع عن الفعل ضرر

فتبعه المصنف عليه وأما التمثيل بالاستقلال فليس بجما عليه بل فيه خلاف في مذهبا حكاه الإمام في النهاية في كتاب الصلح في الجدار المالكن يقع فينفرد أحدهما ببناءه الدليل الثاني ان الله تعالى خلق المال كل اللذيذة لغرضاً إذ لو كان لا لغرض البتة لكان عبثاً وهو على الله تعالى محال ولو كان لغرض راجع إليه لكان مفترأ إليه والبارى سبحانه وتعالى مستثن عن كل شيء فتعين أن يكون لغرضنا وذلك الغرض ليس هو الاضرار بالاتفاق من العقلاء فتعين أن يكون خلقها للنفع وذلك النفع إما أن يكون دنيوياً كاللذذ والاغذاء أو دنيوياً علمياً كالاجتناب مع الميل لكون تناولها مفسدة فيستحق الثواب باجتنابها كالخمر أو دنيوياً علمياً كالاستدلال بها أى يتشهى طعومها على كمال قدرة الله تعالى كما قال في الحاصل وذلك كله لا يحصل إلا بالتناول ، أما الأول والثاني والرابع : فواضح وأما الثالث : فلأن ميل النفس إلى الشيء إنما يكون بعد تقدم إحدا كذا فلو كان أن يكون الغرض في خلقها هو التناول لانا قررنا أن الخلق لغرض وأن الغرض هو نفعنا ، وأن النفع محصور في الأربعة وأن الأربعة لا تحصل إلا بالتناول فيخرج أن الخلق لأجل التناول وإذا كان كذلك كان التناول مباحاً (واعلم) أن ذكر الاغذاء في هذا التقسيم مفسد لأن الاغذاء لا يحرم قطعاً لكونه مضطراً إلى تناول ما يفيده كما قدمناه في أول المسئلة فالصالح للاغذاء ليس بما نحن فيه فلم يبق إلا الثلاثة الأخيرة لاجرم ان الإمام لم يذكر هذا القسم في الحصول ولا في المنتخب نعم ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه (قوله : وأجيب عن الأول) أى الجواب عن الدليل الأول وهو القياس على الاستقلال والاقتباس بجامع الانتفاع المذكور من وجهين . أحدهما لانسلم أن الأصل المقيس عليه وهو الاستقلال والاقتباس مباح قبل الشرع لأنه فرد من أفراد المسئلة وإباحته الآن إنما ثبتت بالشرع والكلام فيما قبل الشرع لا فيما

ناجز وكونه دفعاً لهذا الضرر يقتضى وجوبه فضلاً عن الإباحة وليس يحصل الضرر الناجز لدفع ضرر خوف العقاب المرتب على التصرف في ملك الغير أولى من العكس فان رجح ضرر الخوف بكونه أشد رجح الآخر بكونه ناجزاً مقطوعاً به عند الفعل وقد يستدل على إبطالان التحريم بأنه لو ثبت حظر الأفعال وفرضنا ضدين لاثالث لها كالحركة والسكون لزم التكليف بالمحال وبأنه أريد بالحرمة خطاب الشرع بذلك فلا شرع وإن أريد حكم العقل بحرمته في حكم الشارع فالمفروض أنه لاحكم للعقل فيه بحسن أو قبح عند الشارع ورد الأول بأن كلامنا فيما لاحكم للعقل فيه ولا نسلم أن الضدين بلا واسطة لا يحكم العقل بإباحة أحدهما قطعاً والثاني بمنى (١) ما مر على الاستدلال على إبطالان قول المبيحة (فتبينه) على الجواب عن سؤال تقريره أن الأفعال قبل الشرع إن كانت بنوعاً

(١) وهو أن ذلك تصرف في ملك الغير بلا إذنه .

جديدة . الثاني سلينا لإباحة الأصل المقيس عليه لكن لانسلم أن العلة في إباحته هو هذه الأوصاف وهو الانتفاع الخالي عن إمارة المفسدة ومضرة المالك والقباس إنما يصح عند اشتراكهما في العلة فإن قيل : وجدنا الإباحة دائرة مع هذه الأوصاف وجوداً وعدماً ، أى متى وجدت هذه الأوصاف وجدت الإباحة ومتى عدت عدت ، فدل ذلك على أنها هي العلة فالجواب أن دلالة الدوران على كون الوصف علة للشيء الذى دار معه دلالة ضعيفة على ما سيأتى فى القياس لأن الراجح أنها لا تفيد التطع بل الظن ، وفى هذا نظر لأن الدوران يفيد التطع العلوية عند المعتزلة كما نقله صاحب الحاصل وغيره فقلوه : يمنع الأصل أى المقيس عليه وقوله : وطية الأوصاف أى وينع عليه الأوصاف ، وهى كونها علة وقوله : والدوران ضعيف جواب عن سؤال مقدر . قال التبريزى فى مختصر المحصول المسمى بالتقيح القياس على الاستقلال وشبهه فاسد ، إذ لا تصرف فيه ألبتة ولذلك يصح من المالك المنع منها بخلاف ما نحن فيه قال : ثم انه معارض بأنه تصرف فى ملك الغير بغير إذنه ولا يضرر فيه على المالك فكان حراماً كقتل الحديده من موضع إلى موضع وشبهه مما لا يضرر فيه ألبتة (قوله وعن الثاني) أى والجواب عن الدليل الثانى وهو قولهم : إن الله تعالى خلق المأكلاً للذيذة لغرضنا من وجهين . أحدهما : أن أفعال الله تعالى لا تعمل بالأغراض ، وهذا الكلام من المصنف يحتمل نفي التعليل مطلقاً ونفي التعليل بالغرض ، أى لانسلم أن الله تعالى يجب تعليل أحكامه بل أنه أن يفعل ما شاء من غير فائدة ومنفعة أصلاً ، كما نقاه عن المحصول فى الفرع قبله أو معناه لانسلم صحة إطلاق الغرض فى حق الله تعالى ، وإن كان فعله لا بد فيه من مصلحة لنا . الثاني سلنا صحة تعليله بالغرض لكن لانسلم أن الغرض محصور فى الأربعة التى ذكروها فانهم لم يقيموا حجة على الحصر ونحن تنازع فقول : يجوز أن يكون الغرض فى خلقها هو التمتع بمشاهدتها أو الاستمتاع بروائحها أو الاستدلال على معرفة الصانع باختلاف ألوانها برأشكالها الثرية ، والجواب الأول فيه نظر لأن الكلام فى هذين الشرعين إنما هو بعد تسليم أن العقل يحسن ويقبح ، ومع تسليمه يجب مراعاة المصالح والمفاسد ويتمتع الخلق باللعن بهذان الجوابان ذكرهما صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليهما ، ولم يجب الإمام بشيء منهما . وإنما أجاب بالتعريض بمحيط الطعوم المهلكة ، وذلك يدل على أن الغرض ليس محصوراً فى التمتع بل قد يكون خلقها للأضرار ولم يرتض صاحب التحصيل هذا الجواب الذى ذكره الإمام ، قال : لأنه يمكن الانتفاع بالوذى بالتركيب مع ما يصلحه ثم أجاب بجهتين أحدهما : منع الحصر كما تقدم والثاني أنه يمكن معرفته بتناول واقع فى غير حال التكليف كالواقع فى حال الصغر أو السهر ، ونحن لانسمى فعل غير المكلف مباحاً فنخلص من هذه الأجوبة كلها أن نقول لانسلم أنه خلقها لغرض سلنا ذلك لكن لانسلم أنه خلقها للتمتع فقد يكون الغرض هو

الإضرار كالسموم سلباً أنه النفع فلا نسلم الحصر في الأربعة سلباً انحصاره لكن لا يدل
 نفي الإباحة لجواز معرفته بفعل الصغير وشبهه (وقوله : وقال الآخرون) يجوز فيه فتح غايته
 وهو ظاهر وكسرهما لأنه قسم قوله احتج الأولون وحاصله أن الثابتين بالتخريم احتجوا
 بنبأه تصرف في ملك الله تعالى بغير إذنه فيحرم قياساً على الشاهد وهم المخولقات ورد هذا القياس
 بالفرق وهو أن الشاهد يتضرر بذلك دون الغائب سبحانه وتعالى ، وهذا الجواب أخذه
 المصنف من الحاصل وأجاب الإمام بمعارضة هذا الدليل بالدليل الدال على الإباحة
 وهو القياس على الاستقلال الأول أحسن قال : (تنبيه - عدم الحرمة لا يوجب
 الإباحة لأن عدم المنع أعم من الإذن) أقول هذا جواب عن سؤال مقدر
 فأورده الفريقان على الثابتين بالتوقف بمعنى أنه لا حكم فقالوا : هذه الأفعال إن كانت ممنوعة
 منها فتكون محرمة وإلا فتكون مباحة ولا واسطة بين النفي والإثبات وأجاب عنه في الحصول
 بوجهين . أحدهما : أن مرادنا بالتوقف أنا لا نعلم أن الحكم هو الخطأ أو الإباحة فسقط السؤال
 هو الجواب . الثاني : وهو على تقدير أن يفسر الوقف بعد الحكم فنقول : أما قولكم إن كانت هذه
 التصرفات ممنوعة منها فتكون محرمة فانه مسلم وأما قولكم إذا لم تكن ممنوعة منها فتكون مباحة
 فغير مسلم لأنه قد يوجد عدم المنع من الفعل ولا توجد الإباحة بدليل فعل غير المكلف كالإمام
 فإنه ليس ممنوعاً منه ، ومع ذلك لا يسمى مباحاً لأن المباح هو الذي أعلم فاعله ، أو دل بأنه
 لا حرج في فعله ولا في تركه . فإذا لم يوجد هذا الإذن لا توجد الإباحة فتلخص أن عدم
 المنع من الفعل أعم من الإذن فيه لأنه قد يوجد معه وقد لا يوجد ، والأعم لا يستلزم الآخر
 فيكون عدم الحرمة لا يستلزم الإباحة فيصح تفسير الوقف بعدم الحكم وفيما قاله فظهر لأن
 المراد من الإباحة في هذه الصورة هو الإباحة العقلية ، وهي عدم المنع لا الإباحة الشرعية
 حتى يقال لا بد فيها من الإذن (واعلم) أن المصنف لم يشرع لمن يورد عليه السؤال
 . ولا لكيفية إيراد وقد ظهر أنه لا يرد من أصله على المصنف لأمرين : أحدهما : أنه لم يضرح
 باختيار الوقف . الثاني : أنه فسر الوقف بعدم العلم ، ولا يرد أيضاً على الإمام في الحقيقة

عنها كانت محرمة ، وإن لم تكن كذلك فهي مباحة . وأما ما كان من القول بالتوقف بمعنى أن
 لا حكم باطل والجواب أنا تمنع الإباحة على تقدير عدم المنع والحرمة كيف (عدم
 الحرمة لا يوجب الإباحة لأن عدم المنع) من الفعل الذي هو عدم الحرمة (أعم من
 الإذن) في الفعل والترك الذي هو الإباحة لشموله إياها ، والوجوب والتدب والكرهية
 فيكون عدم الحرمة وللمنع أعم من الإباحة فكيف يكون مستلزماً لما لعدم استلزام
 العلم الخاص أقول يقال عليه إن عدم الحرمة مستلزم مطلق الإذن بمعنى عدم الحرج في

لما تقدم لك من كونه يختار التفسير بعدم العلم أيضاً وحاصله أنه لإيراد على تفسير لم يرضه عن قائل غلط في نسبه إليه كما تقدم لمذهب لم يختره وقد التبس المقصود على كثير من شراح هذا الكتاب فاجتنب ما وقعوا فيه من الزم قال : (الفصل الثاني في المحكوم عليه وفيه مسائل ، الأولى - أن المعدوم يجوز الحكم عليه كما أننا مأمورون بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام قيل : الرسول قد أخبر أن من سبوا لله فإن الله تعالى سيأمره قلنا : أمر الله تعالى في الأزل معناه أن فلاناً إذا وجد فهو مأمور بكذا قيل : الأمر في الأزل ولا سامع ولا مأمور عبث .

الفعل من غير تعرض بالخصوصيات وهو المعنى بالإباحة هنا ويمكن دفعه بأن النزاع في حكم الفعل بثبوت الإباحة عند الشارع بمعنى تعلق خطابه بفعل على سبيل دفع الحرج في الفعل أو الطرفين لا في حكمه بمجرد عدم الحرج لتحقيقه في فعل البهيمه ، مع أنه لا يسمى مباحاً (الفصل الثاني في المحكوم عليه) أي فيما يتعلق بالمكلف (وفيه مسائل) المسألة (الأولى : أن المعدوم يجوز الحكم عليه) لا بمعنى الخطاب المنجز بأن يؤمر بأن يأتي بالفعل في الحال فإن الصبيان والمجانين غير مأمورين ، فكيف يجوز ذلك في المعدوم وهو أسوأ حالا منهما بل بمعنى أن الشخص الذي سيوجد سيتعلق الأمر القديم به ويصير مأموراً عند تمام الاستعداد لفهم الخطاب ، وعليه الإشارة دون المعتزلة ، واستدل عليه بقوله : (كما أننا مأمورون بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام) يعني لو لم يجر الحكم على المعدوم لما أمرنا بحكم الرسول واللازم باطل إجماعاً أما الملازمة فلأننا ما كنا موجودين وقت أمره عليه السلام ، ولا مانع هنا سوى ذلك عند الخصم فإن (قيل) لا نسلم أننا مأمورون . خال عدم بحكم بل (الرسول قد أخبر أن من سبوا لله) ويصير مستعداً للخطاب (فإن الله تعالى سيأمره) فعلى هذا يكون عليه السلام مخبراً لا أمراً (قلنا أمر الله تعالى في الأزل) أيضاً كذلك إذ (معناه أن فلاناً إذا وجد) وصار مستعداً (فهو مأمور بكذا) كما قلتم في أمر الرسول . فإذا جاز ذلك في هذا ، فليجز مثله في أمر الله تعالى فإن (قيل : الأمر) لو سلم كونه بهذا المعنى فهو محال في حقه تعالى دون الرسول عليه السلام ، وذلك لأنه تعالى إما أن يخاطب به نفسه أو غيره . والاول باطل إذ الخطاب (في الأزل ولا سامع) غيره (ولا مأمور عبث) فإن من يجلس في دار ويأمر بأوامر مختلفة ، ويخبر بأخبار متعددة من غير حضور أحد يعد لاغياً ، وكذا الثاني لأنه ما كان في

بجَلاَفِ أَمْرِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قُلْنَا : مَبْنَى هَلِ الْقُبْحُ الْعَقْلِيُّ ، وَتَمَعْ هَذَا فَلَا سَفَهَ فِي أَنْ يَكُونَ فِي النَّفْسِ طَلَبُ التَّعَلُّمِ مِنْ ابْنِ سَيُولَدُ) أَقُولُ لَمَّا فَرَّغَ مِنَ الْكَلَامِ فِي الْحَاكِمِ انْتَقَلَ إِلَى الْحَكُومِ عَلَيْهِ وَذَكَرَ فِيهِ أَرْبَعُ مَسَائِلَ الْأَوَّلَى فِي جَوَازِ الْحُكْمِ عَلَى الْمَعْدُومِ وَلِنَقْدِمَ عَلَيْهِ مَقْدَمَةً فَقُولُ : اخْتَلَفُوا فِي مَعْنَى كَوْنِهِ تَعَالَى مُتَكَلِّمًا فَقَالَتِ الْمُعْتَرِضَةُ : مَعْنَاهُ أَنَّهُ خَالِي الْكَلَامَ فَعَلَى هَذَا يَكُونُ الْكَلَامُ عَنَدَهُمْ مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ يَوْجَدُ فِيمَا لَا يَزَالُ وَقَالَتِ الْحَنَابِلَةُ : كَلَامُهُ تَعَالَى عِبَارَةٌ عَنِ الْجُرُوفِ وَالْأَصْوَاتِ وَهِيَ قَدِيمَةٌ وَأَنْكَرُوا كَلَامَ النَّفْسِ وَقَالَ الْأَشْعَرِيُّ وَأَتْبَاعُهُ : أَنَّهُ صِفَةٌ قَدِيمَةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ لَا أَوَّلَ لَوْجُودِهَا وَهُوَ صِفَةٌ وَاحِدَةٌ فِي نَفْسِهِ لَا تَعَدُّ فِيهِ بِحَسَبِ ذَاتِهِ ، بَلْ بِحَسَبِ الْإِضَافَاتِ وَهُوَ مَعَ وَحِدَتِهِ أَمْرٌ وَنَهْيٌ وَخَبَرٌ وَنَدَاءٌ وَانْقِسَامُهُ إِلَى هَذِهِ الْأَشْيَاءِ بِحَسَبِ مُتَعَلِّقَاتِهِ فَإِنَّهُ إِنْ تَعَلَّقَ بِطَلَبِ الْفِعْلِ كَانَ أَمْرًا أَوْ بِطَلَبِ التَّرْكِ كَانَ نَهْيًا فَكَوْنُهُ أَمْرًا أَوْ نَهْيًا أَوْ صَافٍ لِأَنْوَاعٍ كَمَا أَنَّ الْجَوْهَرَ فِي نَفْسِهِ وَاحِدٌ وَإِنْ كَانَ مُشْتَعَلًا عَلَى أَوْصَافٍ كَالْتَجْوِيزِ وَالْقِيَامِ بِنَفْسِهِ وَالتَّجَوُّلِ لِلْأَعْرَاضِ إِذَا عَرَفَ هَذَا فَقُولُ لَمَّا كَانَ الْحَكِيمُ عِنْدَ الْإِشَارَةِ هُوَ مُخَاطَبُ اللَّهِ تَعَالَى كَمَا تَقْدِمُ ، وَمُخَاطَبُ اللَّهِ تَعَالَى هُوَ كَلَامُهُ الْأَوَّلِيُّ كَمَا بَيَّنَّاهُ لَوْ مِمَّنْ أَنْ يَقُولُوا : إِنْ الْأَمْرُ سَوَالَتُهُ ثَابِتًا فِي الْأَوَّلِ ، وَلَيْسَ ثُمَّ مَأْمُورٌ وَلَا مَنَهَى فَلِذَلِكَ قَالُوا : الْمَعْدُومُ يَجُوزُ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِهَذِهِ هِيَ عِبَارَةُ الْمُصَنِّفِ بِوَهْيِ أَحْسَنَ مِنْ قَوْلِ الْإِمَامِ : الْمَعْدُومُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَأْمُورًا لِأَنَّ الْحُكْمَ أَعْمَ قَالَ فِي الْمَحْصُولِ ، وَلَيْسَ مَعْنَى كَوْنِ الْمَعْدُومِ مَأْمُورًا أَنَّهُ يَكُونُ مَأْمُورًا حَالِ عَدَمِهِ لِأَنَّهُ مَعْلُومُ الْبَطْلَانِ بَلْ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ مَوْجُودًا فِي الْحَالِ ثُمَّ لَنْ الشَّخْصِ فَالَّذِي سَيُوجَدُ بَعْدَ ذَلِكَ يَصِيرُ مَأْمُورًا بِذَلِكَ الْأَمْرِ هَذَا لَفْظُهُ وَذَكَرَ الْأَمْدَى نَحْوَهُ فَقَالَ مَعْنَاهُ تَقْيِيمُ الطَّلَبِ الْقَدِيمِ بِذَاتِ الرَّبِّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لِلْفِعْلِ مِنَ الْمَعْدُومِ بِتَقْدِيرِ وَجُودِهِ وَتَهْيِئَتِهِ لِقَبُولِ الْخُطَابِ فَإِذَا وَجِدُوا تَهْيِئَةً لِلتَّكْلِيفِ صَارَ مُكَلَّفًا بِذَلِكَ الطَّلَبِ قَالَ وَأَنْكَرَهُ سَائِرُ الْفِرَقِ لَنَا أَنَّ الْأَوَّلَ مِنَ يَوْمٍ أَوْ يَجْزُرُ لِيَنْقَلِبَ إِلَيْنَا (بِجَلاَفِ أَمْرِ الرَّسُولِ) فَإِنْ هُنَاكَ وَجَدَ حَيْثُ مِنْ مَسْمُوعٍ مِنْهُ وَتَقَلَّ إِلَيْنَا (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ) مَا ذَكَرْتُمْ مِنْ لَوْحِ الْعَيْشِ وَالسَّفَهَةِ (مَبْنَى عَلَى) قَاعِدَةٍ (التَّحْقِيقِ الْعَقْلِيِّ) وَقَدْ أَشْرْنَا إِلَى بَطْلَانِهِ فِيمَا سَأَفُ (وَمَعَ هَذَا) أَيْ مَعَ كَوْنِهِ مَبْنًى عَلَى مَا ذَكَرَ (فَلَا سَفَهَ) إِذَا أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْأَوَّلِ لَيْسَ التَّلَفُظُ بِصِيغَةِ أَفْعَلٍ حَتَّى يَكُونَ بِدُونِ الْمُخَاطَبِ عَيْنًا ، بَلْ هُوَ الطَّلَبُ الْقَائِمُ بِذَاتِهِ تَعَالَى ، وَلَا امْتِنَاعَ فِي تَحْقِيقِهِ مَعَ عَدَمِ الْمَأْمُورِ لِذَلِكَ لَافَهُ (فِي أَنْ يَكُونَ فِي النَّفْسِ طَلَبُ التَّعَلُّمِ مِنْ ابْنِ سَيُولَدُ) فَكُنَّا هُنَا ، وَهِيَ كُنْتُ الْمُنْزِلَةُ بِأَنْ جَوَّازَ الْحَكِيمُ أَوْ الْأَمْرُ لِلْمَعْدُومِ فِي الْأَوَّلِ فَرَعَ قَدَمَ الْكَلَامِ بِأَقْسَامِهِ ، وَهُوَ بَاطِلٌ مِنْ وَجْهِ : الْأَوَّلِ

الواحد من حال وجوده يصير ما موراً بأمر الرسول عليه الصلاة والسلام مع أن ذلك الأمر ما كان موجوداً إلا حالة عدمنا فكذلك في حق الله تعالى اعترض الخصم على هذا الدليل فقال : إن الرسول عليه الصلاة والسلام مخبر ومبلغ عن الله تعالى وأمره إما بالوحى أو بالاجتهاد ، وليس هو بمنتهى الأوامر من عنده فالأمر الوارد منه إخبار عن الله تعالى بأنه سيأمرهم عند وجودهم . فلم يحصل الأمر عند عدم المأمور بخلاف دعواكم في أمر الله تعالى ، والجواب أن أمر الله تعالى في الأزل عبارة عن الإخبار أيضاً لأن معناه أن فلاناً إذا وجد بشروط التكليف صار مكلفاً بكذا . واعلم أن كون الأمر معناه الإخبار نقله في المحصول والمختص هنا عن بعض الأصحاب لم يزم به صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه ، وقد صرح بإبطاله في الكتابين المذكورين في أوائل الأوامر والتواهي في الكلام على أن الطلب غير الإرادة نعم جزم بعكس ذلك وموافقة كلام المصنف في المحصول في الكلام على تكليف ما لا يطاق وفي الأربعين في المسئلة السابعة عشرة وفي معالم أصول الدين في المسئلة الثامنة عشرة قال في المحصول هنا وهو مشكل من وجهين أحدهما : أنه لو كان خبراً ليطرق اليه الصديق والسكنديب والأمر لا يطرق اليه ذلك . الثاني : أنه لو أخبر في الأزل لكان إما أن يخبر نفسه وهو سفيه أو غيره وهو محال لأنه ليس هناك غيره قال : ولصعوبة هذا المأخذ ذهب عبد الله بن سعيد من أصحابنا إلى أن كلام الله تعالى في الأزل لم يكن أمراً ولا نبياً ثم صار فيما لا يزال كذلك . ولقاتل أن يقول : إنا لا نعلم من الكلام إلا الأمر والنهى والخبر فإذا سلبت حدوثها فقد قلت بحدوث الكلام فإن ادعيت قدم شيء آخر فعليك بإفادة تصويره ثم إقامة الدليل على أن الله تعالى موصوف به ثم إقامة الدليل على قدمه ولابن سعيد أن يقول أعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الأقسام هـ كلام المحصول . واعلم أن الإمام لما ذكر أن أمر الله تعالى معناه الإخبار

أنه إن قام به كل أمر لم يقدم المحل وهو باطل وفاقاً وإن كان قائماً بذاته وهو ممكن لاستحالة تعدد الواجب لذاته فالمرتب فيه إن كان الذات كان فاعلاً له فيكون واجب الحصول له وقابلاً لقيامه بذاته فيكون ممكن الحصول له فيلزم تحققه لذاته بالوجوب والإمكان وهما متافيان ^(١) وإن كان صفته ينزل الكلام فيها ويتسلسل وإن كان مفصلاً لم يستكمل بالغير الثاني أنه إن كان صفة كمال لزم استحالة وراه والايحجب تنزيهه تعالى عنه الثالث أنه لو قدم فالأمر المتعلق به يد غير المتعلق به مرور فيتعدد القديم بالأنواع والأفراد وهو باطل أما أولاً فلوحدة الكلام في الأزل عندكم وأما ثانياً فلإ

(١) عطف على إن كان الذات وقوله والآتى لو قدم بكسر الهمزة مع التخفيف والضمير للكلام .

جعلته عبارة عن الاخبار بنزول العقاب على من يترك ثم استشكله بالوجهين السابقين وبأنه يلزم أن لا يجوز العفو لأن الخلف في خبر الله تعالى محال فعدل المصنف عن كونه اخباراً بنزول العقاب إلى الإخبار بمصيره مأموراً بتقليلاً للاشكال لأن سؤال العفو لا يرد عليه وإنما يرد عليه الأولان فقط وهو من محاسن كلامه على أنا نجيب عن العفو بأن نقول الأمر عبارة عن الإخبار بنزول العقاب إذا لم يحصل عفو (قوله قيل الأمر في الأزل الخ) لما شبهنا أمر الله تعالى في الأزل بأمر الرسل لنا قبل وجودنا اعتراضوا عليه بما سبق فأجبتنا عنه فترعرعنا في فرق. آخر بينها فقالوا كيف يعقل الأمر في الأزل سواء كان بمعنى الإخبار أم بمعنى الإنشاء لأن الأمر في الأزل مع أنه لا مأمور إذ ذاك فيمثل ولا سامع فينتقل عبث وسفه كمن جلس في داره وأمر ونهى من غير حضور مأمور ومنهى بخلاف أمر الرسول عليه الصلاة والسلام فإن هناك سامعاً مأموراً يعمل به وينقله إلى المأمورين المتأخرين ويحتمل أن يريد بقوله ولا سامع أى إن جعلناه، خبراً وبقوله ولا مأمور أى إن جعلناه أمراً حقيقة والجواب عنه أن نقول إن أردتم أنه قبيح شرعاً فمنوع وإن أردتم أنه قبيح عقلاً فسلم ولكنا قد بينا فساد الحسن والتبع العقليين ومع هذا أى ومع تسليمنا القول بالتقييد العقلى فلا سفه في مسئلتنا وذلك لأنه ليس المراد بالأمر أن يكون في الأزل لفظ هو أمر أو نهى بل المراد به معنى قديم قائم بذات الله تعالى. وهو اقتضاء الطاعة من العباد وأن العباد إذا وجدوا يصيرون مطالبين بذلك الطلب وهذا لاسفه فيه كما لاسفه في أن يقوم بذات الأب طلب تعلم العلم من الولد الذى سيجد وما قاله المصنف ضعيف من وجهين أما الأول فلأن الحسن والتبع بمعنى الكمال والنقص عليان باتفاق. كما تقدم بسطه في أول الفصل الذى قبل هذا والتبع هنا بمعنى النقص لا بمعنى ترتب الثواب والعقاب. على الفعل فإن وروده هنا مستحيل وأما الثانى فلا نسلم أنه يقوم بذات الأب حال عدم الولد أمر محقق بل متدر أى لو كان لى ولد لكبت أمره قال : (المسألة الثانية — لا يجوز تكليف

ذكرتم في التدرج القديمة من أنها واحدة لأنها لا تمتنع وجوبها والاحتياج إلى منفصل ويطلاق التسلسل استندت إلى الذات بطريق الإيجاب لا الاختيار لأنه يناقى عدم الواحد الموجب لا يصدر عنه إلا الواحد وهذه الوجهة تجزى في نفي جميع الصفات سوى نحو الوجوب لعدم جريان الأخير فيه الجواب عن الأول بأن اللازم للقابلية الحصول له بالامكان العام وهو لا يناقى الوجوب وإنما المافى الخاص وعن الثانى بأننا لا نسلم لزوم الاستكمال بل كمال الصفة لأنها زخفته وعن الثالث بأن التعدد اعتبارى بحسب المتعلقات ولا يلزم منه التعدد الحقيقى مثاله الأبصار مع البصيرات على أن في عدم صدور أكثر من واحد من الواحد الموجب وفي وحدة الكلام كلاماً بين في الكلام (المسألة الثانية — لا يجوز) بالتثنية من التجوز (تكليف

النافل من أحوال تكليف المحال فإن الإتيان بالفعل امتثالاً يعتمد
الفعل ولا يكفي مجرد الفعل لقوله عليه الصلاة والسلام : إنما الأفعال بالنيات
ووقوف بوجوب المعرفة ، وأجيب بأنه مستثنى (أقول تكليف النافل كالمسافر

النافل) عن فهم الخطاب (من أحوال تكليف المحال) ويشترط فهم المكلف للتكليف لاستحالة
الامتناع بدون الفهم والمراد بفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتناع لا بأن يصدق بأنه
مكلف وإلا لزم الدور وعدم تكليف الكفار لعدم فهمهم لمكلفتهم وأما القائلون
بمجرز التكليف بالمحال فقد اختلفوا فيه فالجمهور ذهبوا إلى جوازه ومنه بعضهم وفرقوا بين
هذا والتكليف بالمحال بمحصل الفائدة التكليف وهو الابتلاء بالعزم والعسر والكره في الثاني
خون الأول واستدل المصنف على امتناعه بأنه لو صح تكليف النازل لاستدعى حصول الفعل
على قصد الطاعة ، واللازم باطل (فإن الإتيان بالفعل) المأمور به (امتثالاً) وطاعة لأمر
بالشارع (يعتمد الفعل) بالمكلف به ضرورة أنه يتوقف على النية وهي على السلم به
المفروض أنه غافل ولما كان هنا مظنة أن يقال من الجائز صدور الفعل عن النافل عن الأمر
به وفقاً فربما علم الله فيه ذلك فيكلفه به ويكون فعله الاتفاق كائناً في سقوط التكليف فلا
يشترط قصد الإمتثال دفعه بقوله (ولا يكفي مجرد الفعل) أى في سقوط التكليف بل المطلوب
الإتيان به على نية الطاعة (لقوله عليه الصلاة والسلام إنما الأعمال بالنيات) واستدل أيضاً
بأنه لو صح لصح تكليف البهائم إذ لا مانع إلا عدم الفهم وهذا ضروري فلا يقال يجوز
أن يكون (لا تنفاه شرط آخر) وعدم الفهم غير مانع كما في صورة النزاع واللازم باطل
حال المراعى ناقلاً عن المحصول مجرد قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاثة الحديث واف
بأنبات المطلوب وفيه نظر إذ النص إنما يدل على عدم الوقوع لا الجواز واستدل المخالف
بأنه لو لم يجوز لما وقع واللازم باطل لأن معرفة الله تعالى مكلف بها وهو من هذا الباب
إذ التكليف بها ليس حال تحقق العلم لاستحالة تحصيل الحاصل فهو حال عدم تحققه فيكون
تكليف النافل وهذا معنى قوله (ووقوف بوجوب المعرفة) والأنسب جعله معارضة كإقرارنا
، ولذا فسر الفري قوله بوقف بعض العادة ويمكن أن يتحمل في جعله تقضاً إيجابياً للدليل
المذكور بأن يقال تخلف دليلك في وجوب المعرفة فإن تحصيلها لا يعتمد على العلم وإلا لزم
تحصيل الحاصل واستدل أيضاً بأنه يلزم أن لا يعتبر طلاق السكران وفعله وإتلافه ولا يكلف
بموجبها واللازم باطل وبأنه لو صح لما كلف من لا يعلم ما يقول لأنه لا يفهم ما يقال له واللازم
باطل لقوله تعالى : (لا تقرؤا الصلاة وأتم سكرى حتى تعلموا ما تقولون) لأنه نهي عن لا يعلم
ما يقول والجواب عن الأول بأن هذه الصورة خصت بالاجماع عن اشتراط الفهم في جميع
صور التكليف الثابت بالدليل وهو معنى قوله (وأجيب بأنه مستثنى) قالوا وفيه ضعف

والثالث المجنون والسكران وغيرهم لا يجوز من منع التكليف بالمحال هكذا قاله المصنف وفيه نظر من وجهين : أحدهما أن مفهومه أن القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وهو أيضاً مفهوم كلام المحصول وليس كذلك بل إذا قلنا بجواز ذلك فلاشعري هنا قولان تقاهما ابن التلسماني وغيره قال والفرق أن هناك قاعدة في التكليف وهي ابتلاء الشخص واختباره . الثاني فرق ابن التلسماني وغيره بين التكليف بالمحال وتكليف المحال فقالوا : الأول هو أن يكون المحال راجعاً إلى المأمور به والثاني أن يكون راجعاً إلى المأمور كتكليف الغافل وعلى هذا فالصواب أن يقول : من أحال التكليف بالمحال بزيادة الباء في المحال . واعلم أن الشافعي رحمه الله تعالى قد نص في الأم على أن السكران مغايب مكلف كذا نقل عنه الروابي في البحر في كتاب الصلاة وحيث أنه فيكون تكليف الغافل عنه جائزاً لأنه فرد من أفراد المسئلة كما نص عليه الآمدى وابن الحاجب ثم استدلل المصنف على امتناع تكليف الغافل بأن الإتيان بالفعل للمعلمين لغرض امثال أمر الله سبحانه يعتمد العلم أي بالأمر وكذا بالفعل المأثري به أيضاً وعليه اقتصر في المحصول وإنما قلنا : أنه يعتمد العلم أي يتوقف عليه لأن الامثال هو أن يقصد إيقاع الفعل المأمور به على سبيل الطاعة ويلزم من ذلك عليه توجه الأمر نحوه وبالفعل (قوله : ولا يمكن مجرد الفعل) هو جواب عن سؤال مقدر توجيهه أن الفعل المجرد عن قصد الامثال والطاعة قد يقع من الغافل على سبيل الاتفاق وحيث أنه إذا علم الله تعالى وقوع الفعل من شخص فلا استحالة في تكليفه به فلم قلتم أنه لا بد من قصد الامثال حتى أنه يلزم منه العلم

لأن الدليل العقلي إن لم يصح فلا يعتد به وإن صح وهو عام لم يصح الاستثناء لأنه إنما يصح في الالفاظ قال الفري يمكن أن يقال ما كلف به إن كان مما يجوز أن يعلم قبل الإتيان به ولم يكن العلم به منافعاً للتكليف كان العلم به في الامثال شرطاً وإلا فلا كما في المعرفة وإلا يلزم التكليف بالمحال . أقول : حاصله يرجع إلى تحقيق نقض الخصم ولا يدفع بيان الضعف والأقرب أن يقال : أن الدليل ليس عتلياً صرفاً لتوقفه على الحديث المذكور ، فنحن نخصم الحديث بغير الصورة المذكورة لما ذكرتم وذكر الجاربردي : لا نسلم تحصيل الحاصل لجواز كون المأمور به معلوماً بوجه ، ويكون التكليف بالعلم بكنه ذاته تعالى إن أمكن . كما قال البعض أو العلم بصفاته إن لم يمكن أقول الجواب : هذه الصورة ليست من تكليف الغافل بما نقلنا عن المحقق لأنه يفصل أنه خطوب بأن يعتقد وجود الصانع ووحده ، واتصافه بالكالآت ، وتزهره عن القائض فيمكن له الإتيان بالمأمور به لحصول العلم بالمكلف به . يعني يعلم أن ما طوّل به هو اعتقاد هذه الأشياء ، ولا خفاء أن هذا العلم لا يستلزم معرفة الله المكلف بها ، وهو اعتقاد هذه الأشياء ، وإلا لحصل الامثال

بالفعل ويتوجه الطلب نحوه وجوابه أنا إنما قلنا بذلك للحديث الصحيح المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم : إنما الأعمال بالنيات (قوله : ونوقض بوجود المعرفة) أى هذا الدليل يقتضى بوجود معرفة الله تعالى وتقريره من وجهين ذكرهما الإمام . أحدهما : أن التكليف بها حاصل بدون العلم بالأمر وذلك بأن الأمر بمعرفة الله تعالى وارد فلا جائز أن يكون وارداً بغير حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون وارداً قبله فحينئذ فيستحيل الاطلاع على هذا الأمر لأن معرفة أمر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بشيء وهو غافل عنه . التقرير الثانى : أنه يستحيل قصد الامتثال فيها لأن المكلف لا يعرف وجوبها عليه كما قررناه فقد كلف بشيء لا يجب فيه قصد الامتثال ، والجواب أن هذا مستثنى من القاعدة لقيام الدليل عليه وعلى التقرير الثانى قال الإمام فيستثنى أيضاً قصد الطاعة فإنه لو افتقر إلى قصد آخر لزم التسلسل . واعلم أن الإمام لم يجب عن هذين الدليلين بل قال : إنما يؤيدان القول بتكليف ما لا يطاق والذي أجاب به المصنف أخذه من الحاصل وفيه نظر فإن القصد يحمل بصورة واحدة ، وأجاب ابن التلسانى ثم الترافى عن الأول : بأن الأمر بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الإجمالية وحينئذ فلا يلزم شيء من المحذورين المتقدمين قال : (المسألة الثالثة الإكراه المُلجئ ، يمنعُ التَّكْلِيفَ لزوال القُدرة) أقول الإكراه قد ينتهى إلى حد الإلجاء وهو الذى لا يبق للشخص معه قدرة ولا اختيار كالإلقاء من شاطئ وقد لا ينتهى إليه كما لو قيل له : إن لم تقتل هذا وإلا قتلتك وعلم أنه إن لم يفعل وإلا قتله فالأول يمنع

بمجرد فهم المكلف هذا الخطاب ، والمطالبة فكرته مكلفاً بالاعتقاد المذكور ليس من تحصيل الحاصل ، ولا من تكليف الغافل فى شيء ، وهذا بتحقيق كلام الجاربردى والجواب عن الثانى : بأنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها لا التكليف كاعتبار قتل الطفل وإتلافه فى وجوب الضمان والدية من ماله على عاقلته مع أنه غير مكلف . بل كربط وجوب الصلاة بدخول الوقت والصوم بشهود الشهر . وعن الثالث : بأنه ظاهر فى مقابلة القاطع فيجب تأويله بأنه نهى عن السكر وقت إرادة الصلاة فالمعنى لا تسكر فتصلى وأنت سكران مثل قوله : لا تمت وأنت ظالم بمعنى لا تعظم فتصوم وأنت ظالم أو بأنه نهى الشخص الثابت العقل وتسميته بالسكران باعتبار ما يؤول إليه غالباً ، وحكمة النهى أنه بمعنى التثبت كالغضب وقد يقال للغضب : أسكت حتى تعلم ما تقول أى علماً كاملاً وليس نفي الفهم منه بالكلية (المسألة الثالثة) الإكراه على قسمين : إكراه ملجئ أن يفوت النفس أو العضو . وإكراه غير ملجئ . والأول وهو (الإكراه الملجئ يمنع التكليف) على ما هو مختار للمصنف (لزوال القدرة) وهى شرط التكليف . والثانى : لا يمنع قيل هو لا ينافى التكليف

التكليف أى بفعل المكره عليه وبتيقضه قال فى الحصول لأن المكره عليه واجب الوقوع
وضده متمتع والتكليف بالواجب والمتنع محال وهذا هو معنى قول المصنف لزوال القدرة.
لأن القادر على الشيء هو الذى إن شاء فعله وإن شاء ترك وهذا القسم لا خلاف فيه كما
قال ابن التلسانى وأما الثانى وهو غير الملجئ ففهوم كلام المصنف أنه لا يمنع التكليف قال
ابن التلسانى وهو مذهب أصحابنا لأن الفعل ممكن والفاعل متمسك قال وذمبت المعتزلة إلى
أنه يمنع التكليف فى عين المكره عليه دون تقيضه فانهم يشترطون فى للمأمور به أن يكون
بحال يثاب على فعله وإذا أكرهه على عين المأمور به فالإتيان به لداعى الإكراه لا لداعى
الشرع فلا يثاب عليه فلا يصح التكليف به بخلاف ما إذا أتى بتقيض المكره عليه فانه أبلغ
فى إجابة داعى الشرع وقال الغزالي الآتى بالفصل مع الإكراه كنى أكرهه على أداء الزكاة
مثلاً إن أتى به لداعى الشرع فهو صحيح أو لداعى الإكراه فلا ورد القاضى على المعتزلة
بالإجماع على تحريم القتل عند الإكراه عليه قال إمام الحرمين وهذه هفوة من القاضى لما تقدم وفيما
قاله نظر لأن القاضى إنما أوردته عليهم من جهة أخرى وذلك أنهم منعوا أن المكره قادر على عين
الفعل المكره عليه فبين القاضى أنه قادر وذلك لأنهم كلفوه بالضد وعندهم أن الله تعالى لا يكلف
العبد إلا بعد خلق القدرة له والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده فإذا كان قادراً على ترك التبرل
كان قادراً على القتل هذا كله كلام ابن التلسانى وقد اختار الإمام والآمدى وأتباعهم التفصيل
بين الملجئ وغيره كما اختاره المصنف لكنهم لم يبينوا محل الخلاف وقد بينه ابن التلسانى كما
تقدم قال : (المسألة الرابعة - التكليف يتوجه عند المباشرة وقالت المعتزلة
بل قبلها لنا أن القدرة حينئذ

لأن الفصل إن توقف على داعية من العبد كان الجبر لازماً لاستاده إلى الداعية بالآخرة
إلى الله ووجوب الفعل عندهما والواجب غير مقدور وإن لم يتوقف كان له رجحان
أحد الطرفين اتفاقاً غير مختار فإذا جاز التكليف لميجز مثله فى الإكراه وقد عرفت ما يرد
عليه قال الفخرى هذا الإكراه يرفع أصل القدرة بخلاف الشرع والداعية لبقاء أصل القدرة
معها قبل والحق أن الإكراه وإن كان ملجئاً لا ينافى القدرة والاختيار لأن حمل الفاعل على
اختيار الآهون عنده فلا ينافى الاختيار ولا التكليف ولهذا قد يكون المكره عليه فرضاً يؤثر
على فعله كما فى الإكراه بالقتل فى شرب الخمر وحراماً يؤثم عليه كما فى الإكراه على قبل
مسلم بن سير حق (المسألة الرابعة) قالت الأشاعرة (التكليف يتوجه عند المباشرة)
يعنى المأمور إنما يضير مكلفاً حال مباشرته للفعل (وقالت المعتزلة بل) يتوجه أى
يضير مكلفاً (قبلها) واستدل على الأول بقوله : (لا أن القدرة حينئذ) أى حين

تَحِيلُ التَّكْلِيفُ فِي الْحَالِ بِالْإِيقَاعِ فِي ثَانِي الْحَالِ فَلَنَا الْإِيقَاعُ إِنْ كَانَ نَفْسُ
الْفِعْلِ فَنَحَالُ فِي الْحَالِ وَإِنْ كَانَ غَيْرَهُ فَيَعُودُ الْكَلَامُ إِلَيْهِ وَيَتَسَلَّلُ

مباشرة الفعل لا قبلها فلو كلف قبلها لزم التكليف بالحال لعدم القدرة عليه حيثئذ والدليل
على عدم تقدمها أنها كما قيل عرض يحفظه الله تعالى في العبد يفعل به الأفعال الاختيارية وهي
علة الفعل وعند الجمهور وشرطه وبالجملة يجب كونها مقارئة للفعل بالزمان لا سابقة عليه لئلا
يلزم وقوع الفعل بلا قدرة لا امتناع بقاء الأعراض . وإمكان تجديد الأمثال لا يجدى لأن
الفعل إن كان بالقدرة السابقة وهي معدومة عنده لزم ما ذكرنا وإن كان بالمثل المتجدد
المقارن فهو المدعى ثم إن قلتم أنه لا بد لها من أمثال سابقة في وقوع الفعل بها فعليكم البيان
وأيضاً الفعل على تقدير سبق القدرة عليه وبها إلى وقته إن جاز وقوعه في الزمان الأول
الذي حصل فيه التكليف والقدرة لزم جواز مقارنة الفعل التكليف والقدرة فبهذا مذهبهم
وإن امتنع لزم التكليف بالحال (فان قيل) سلنا أن الفعل يتمتع الصدور وقت التكليف
وما (قيل) المباشرة لكن (التكليف في الحال) ليس متعلقاً بالفعل بل (بالإيقاع) في
ثاني الحال والإيقاع (في ثاني الحال) ممكن فلا تكليف بالحال (قلنا الإيقاع إن كان نفس
الفعل فحال في الحال) إذ المفروض استحالة الفعل حيثئذ فالتكليف حيثئذ بالإيقاع تكليف
بالحال (وإن كان غيره فيعود الكلام إليه ويتسلسل) بأنه إن كان متمم في الحال لزم التكليف
بالحال وإن كان ممكناً بهال مذهبهم فان قيل معنى التكليف بالإيقاع ليس تعلقه بنفسه في الحال
بل لإيقاع في ثاني الحال وعلى هذا الحال أوجب عنه بأنه حيثئذ يلزم التسلسل قال الفري يمكن
أن يقال إيقاع الإيقاع عنه فلا تسلسل أقول حيثئذ يلزم إمكان أحدهما في الحال إمكان الآخر
ومن امتناعه امتناعه ويرد ما ذكر في إبطال كل من الشقين بل الأقرب أن يقال الإيقاع من
الاعتبارات فلا تسلسل إلا باعتبار العقل هذا تقرير كلامه وفيه بحث أما أولاً فانا لا نسلم
امتناع بقاء الأعراض وما ذكر فيه لا يتم شيء من مقدماته ولو سلم فلم لا يكتفي في صحة
التكليف سلامة الأسباب والآلات وإن لم تحصل التندرة التي بها الفعل كما ذهب إليه كثير
من الحنفية ويقرب من هذا ما ذكر المراغي من أنه إن أريد بالقدرة القوة المؤثرة المستجمعة
لشرائط التأثير فلا نسلم أنها شرط للتكليف وإن أريد القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام
الارادة فلا نسلم أنها لا توجد قبل الفعل وظاهر أنها توجد قبله وبعده قال الفري لو لم
يشترط القوة المستجمعة لشرائط لزم التكليف بالحال لا امتناع الفعل عند عدمها والجواب
أن المستحيل إنما هو التكليف بالحال بمعنى آخر وسنحققه وأما ثانياً فلأن القائل بتقديم

قالوا عند المباشرة واجب الصدور قلنا حال القدرة والداعية كذلك)
أقول قال في المحصول ذهب أصحابنا إلى أن الشخص إنما يصير مأموراً بالفعل عند مباشرة
له والوجود قبل ذلك ليس أمراً بل هو إعلام له بأنه في الزمان الثاني سيصير مأموراً وقالت
المعتزلة أنه إنما يكون مأموراً قبل وقوع الفعل وهذا الذي قاله هو مراد المصنف وهو مشكل
من وجوه أنه يؤدي إلى سلب التكليف فانه يقول لا أفعل حتى أكلف ولا أكلف حتى
أفعل . الثاني أن جعلهم السابق علماً يلزم منه دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير
أن الشخص لا يفعل لأنه إذا لم يفعل لا يكون مأموراً لكونه يصير مأموراً عند مباشرة
الفعل وقد فرضنا أن لا فعل فلا أمر وحينئذ فيكون الاخبار بحصول الأمر غير مطابق .
الثالث أن أصحابنا نصروا على أن المأمور يجب أن يعلم كونه مأموراً قبل المباشرة فهذا العلم

التكليف والقدرة على الفعل لا يمنع جواز وقوعه زمان وقوعها بل يجوز فيه وقوعه
ويقول بأنه لو فرض وقوعه في ذلك الزمان لتقدم عليه اليه أشار الأرموى في التحصيل
وأما ثالثاً فلأننا نختار امتناعه في الزمان الأول قوله يلزم التكليف بالحال قلنا لا نسلم وإنما
يلزم لو أريد التكليف في الحال طلب حصوله في الحال وهو ممنوع بل المراد تعلق الطلب
بحصوله في ثاني الحال فلا تكليف بالحال بذلك المعنى إذ المراد به التكليف بفعل لا يكون
ممكناً وقت التكليف وبعده أصلاً وإن أريد معنى غيره فلا نسلم أن التكليف بالحال
بذلك المعنى محال وهذا ظهر أن لا حاجة إلى جعل التكليف متعلقاً بالإيقاع ولو جعل كذلك
يتم الرد أيضاً سواء جعل الإيقاع عين الفعل أو غيره على ما لا يخفى وما يقال من أن الشيء
إذا كان متمماً في وقت لا يكون ممكناً في زمان آخر لاستحالة الانقلاب فمأسد لجواز
الامتناع في وقت لا تنفاه شرط أو وجود مانع وإن يجب في وقت لتتمام الشرائط وارتفاع
الموانع والانقلاب إنما يلزم لو كان متمماً بالذات مع أن ذلك بعينه يرد عليهم بحيث لم
يجوزوا التكليف قبل المباشرة لكن الفعل حينئذ متمماً لا تنفاه القدرة ثم قالوا يتوجه
التكليف وقت حدوث القدرة المقارنة لمباشرة الفعل وأما رابعاً فلا يلزم أن لا يكون
الكافر حال كفره مكلفاً بالإيمان وتارك الصلاة بالصلاة بعد دخول الوقت وأن لا يلزم تارك
المأمور به أصلاً لامتناع الذم قبل التكليف (قالوا) أى القانونون بتقسيم التكليف على
المباشرة أن الفعل (عند المباشرة واجب الصدور) وكل ما هو كذلك لا يكلف
به لكونه غير مقدور لأن المقدور ما يمكن فعله وتركه فالفعل عند المباشرة لا تكليف به
فالتكليف لا يتوجه إلا قبلها (قلنا) في الجواب لا نسلم الكبرى في جميع التكليف عندنا
واجب الصدور فإن الفعل (حال القدرة والداعية كذلك) ولا يقدر ذلك في كونه

إن كان مطابقاً فهو مأثور قبلها وإن لم يكن مطابقاً فيلزم أن لا يكون علماً بذلك . الرابع
أن إمام الحرمين وغيره صرحوا بأن الأشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق وإنما
أخذ من قاعدتين أحدهما أن القدرة مع الفعل كما سيأتي بيانه والثانية أن التكليف قبل الفعل
فعلمنا أن المذكور هنا عكس مذهب الأشعري . الخامس أن الإمام في المحصول لما قرر
جواز التكليف بما لا يطاق استدل عليه بوجوه منها أن التكليف قبل الفعل بدليل
تكليف الكافر بالإيمان والقدرة غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق وذكر
نحوه في المنتخب وهو مناقض لما ذكره هنا قال الفراءى وهذه المسألة أغصت مسألة في أصول
الفقه قال إمام الحرمين في البرهان والذهاب إلى أن التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه
لنفسه عاقل وقد سلك الأمدى ومن تبعه طريقاً آخر فقال اتفق الناس على جواز التكليف
بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناعه بعد صدور الفعل واختلفوا في جواز
تعلته به في أول زمان حدوثه فأثبت أصحابنا ونفاه المعتزلة (قوله لنا أن القدرة حينئذ) أى
حين الفعل ولا توجد قبله فلو كان مكلفاً قبل الفعل لكان مكلفاً بما لا قدرة له عليه وهو
محال والدليل على أن القدرة لا تكون إلا مع الفعل من وجهين أحدهما أن القدرة صفة
معلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب ووجود المتعلق بدون المتعلق محال هكذا قرره
الإمام في المحصول والمنتخب في أثناء الاستدلال على التكليف بما لا يطاق . الثاني ما قاله
إمام الحرمين في البرهان والشامل أن قدرة العبد عرض والعرض لا يبق زمنين فلو تقدمت
القدرة لعدمت عند حدوث المقدور فلا يكون المقدور متعلقاً بالقدرة وذلك مستحيل (واعلم)
أن الاحتجاج على المعتزلة بأن القدرة مع الفعل غير مستقيم فانهم يقولون بأنها قبله كما نقله
عنه إمام الحرمين في الشامل وإمام غفر الدين في معالم أصول الدين ولهذا لم يستدل به الإمام
ولا أتباعه وأما الدليلان المذكوران على ذلك فإن الأول منهما يقتض بقدرة الله تعالى فانها

مكلفاً به قوله لكونه غير مقدور قلنا لانسلم ذلك كيف ووجوب الصدور مستنداً إلى القدرة
والداعية قوله لأن المقدور الخ قلنا نعم لكن بالنسبة إلى مجرد القدرة وقد يجب بالظرر إلى
الداعية والارادة الجازمة وبهذا وبما ذكرنا في النقض الثالث علم ضعف ما قال الفراءى من
أن المسئلة مشكلة للزوم كون الواجب مكلفاً به عند الاشاعة وكون المستمع لذاته كذلك على
مذهب المعتزلة وكلاهما تكليف بالمحال أقول والحق في هذه المسئلة أن التكليف قبل المباشرة
ولا يلزم المحنورات الثلاثة التي ذكرناها في الوجه الرابع وقد ذكر المحقق أن لا خلاف في
ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه وبقطع بعد الفعل وإنما الخلاف في أنه هل هو باق حال
حدوثه لا يقتطع أم لا قال الشيخ أبو الحسن أنه باق ومنه إمام الحرمين والمعتزلة واستدل

حاجته في الأزل بدون المقدور وإلازم قدم العالم فالصواب أن يقال القدرة صفة لها صلاحية
 الایجاد قال إمام الحرمين ومن أنصف من نفسه علم أن معنى القدرة هو التمكن من الفعل
 وهذا إنما يعقل قبل الفعل وأما الثاني فيقال عليه لا نسلم أن العرض لا يبقی زمنين سائلا لكن
 الذي نقول به لا نقول بزواله لا إلى بدل يخلفه أماله (قوله قبل التكليف في الحال) أى
 أجابت المعتزلة عن هذا بأن التكليف الذى أفتتاه قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس
 الفعل حتى يلزم أن يكون تكليفاً بما لاقدرة للكلف عليه بل التكليف في الحال أى قبل المباشرة
 إنما هو بايقاع الفعل في ثانی الحال أى حال المباشرة وأجاب المصنف بأن إيقاع المكلف به
 إن كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال في الحال أى قبل الفصل لأنه يلزم من امتناع
 التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف بالإيقاع لأن القرض أنه هو وإن كان الإيقاع
 قبل الفعل فيعود الكلام إلى هذا الإيقاع فنقول هذا الإيقاع المكلف به هل وقع التكلف
 به في حال وقوعه أو قبله فإن كان في حال وقوعه فيلزم أن يكون التكليف حال المباشرة
 وهو المدعى وإن كان قبله فيلزم أن يكون مكلفاً بما لاقدرة له عليه لأننا بينا أن القدرة مع
 الفعل فإن قالوا التكليف إنما هو بايقاع هذا الإيقاع ينتقل الكلام اليه ويؤدى إلى التسلسل
 أو ينتهى إلى إيقاع يكون التكليف به حالة مباشرته وهو المدعى والذي قاله ضعيف فإن قول
 الخصم أنه مكلف في الحال بالإيقاع في ثانی الحال لا شك أن معناه أن التكليف في الحال
 والمكلف به هو الإيقاع في ثانی الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض بما قاله
 وكأنه توهم أن المراد أن الإيقاع مكلف به في الحال وليس كذلك وبوضح هذا مسألة ذكرها
 في المحصول عقب هذه المسئلة فقال إذا قال السيد لعبده صم غداً فالأمر متحقق في الحال
 بشرط بقاء المأمور قادراً على الفصل قال فأما إذا علم الله سبحانه وتعالى أن زيدا سيموت
 غداً فهل يصح أن يقال إن الله تعالى أمره بالصوم غداً بشرط حياته فيه خلاف قطع القاضى
 أبو بكر والغزالي بجوازها لفائدة الامتحان وتبعه جمهور المعتزلة وقد وضع بهذه المسئلة أنه
 يصح أن يؤمر الآن بالفعل في ثانی الحال (قوله قالوا عند المباشرة واجب الصدور) أى

على الثاني بأن الشيخ إن أراد أن تعلمته لنفسه فلا ينقطع حتى لكنه لا ينقطع بعد حدوثه أيضاً
 لأن حقيقة التكليف أنه تكليف بالفعل وطلب له سواء اعتبر حال حدوث الفصل أو قبله
 أو بعده فلا يصح قوله أنه ينقطع بعد الفعل وإن أراد أن تهجين التكليف باق أى يكون
 الإتيان به مطلوباً من المكلف فهو باطل لأنه تكليف بإيجاد الوجود ولأنه لو صح ذلك
 لصح بعد حدوث الفعل إذ لا مانع هنا إلا ههنا وقد فرض غير مانع ولأنه يتنقذ فائدة
 التكليف وهو الابتلاء إذ هو إنما يكون فيما يراد من طرفي الفعل والترك وأما عند تحيق

احتجت المعتزلة علينا بأن الفعل عند المباشرة واجب الوقوع فلا يكون مأموراً به لعدم القدرة عليه لأن القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك ولأنه لو كان له قدرة على تحصيله لكانت محصلة للحاصل وأجاب المصنف بقوله قلنا حال القدرة والداعية كذلك وتفسيره متوقف على تفسير القدرة والداعية فأما القدرة فالمراد بها هنا هو التمكن من الفعل كما تقدم نقله عن البرهان وأما الداعية فنقول إذا علم الإنسان أو ظن أو اعتقد أن له في الفعل أو الترك مصلحة راجحة حصل في قلبه ميل جازم إليه فهذا العلم أو الظن أو الاعتقاد هو المسمى بالداعية بجزأ من قولهم دعاه أى طلبه وكان عليه بالمصلحة طلب منه الفعل وقد يسمى الداعى بالغرض والمجموع من القدرة والداعية يسمى بالعلة التامة فإذا وجدت يجب وقوع الفعل وقيل لا يجب لكن يصير الفعل أولى وإذا عذمت الداعية امتنع وقوعه على المختار الذى جزم به الإمام ونقل الأصهبانى شارح المحصول فى الأوامر أن أكثر المتكلمين على أن الفعل لا يتوقف عليها إذا علت ذلك فتقرير ما قاله المصنف من وجهين أحدهما ما قاله فى المحصول أن القدرة مع الداعى مؤثرة فى وجود الفعل ولا امتناع فى كون المؤثر مقارناً للأثر فتكون القدرة مقارنة للفعل مع كونه واجب الوقوع فاتفق قولكم إن ما كان واجب الصدور لا يكون مقدور الثانى وهو الأقرب إلى كلام المصنف وأشار إليه صاحب الحاصل أن الفعل يترتب وجوده على وجود القدرة مع الداعية فيكون مأموراً حال القدرة والداعية عند المعتزلة لكونه من جملة الأزمان التى قبل الفعل مع أن الفعل واجب الوقوع فى تلك الحالة فينتج ما قلتموه (واعلم) أن العلة هل هى متقدمة على المعلول أو مقارنة له فيه قولان مشهوران فإن التزم الخصم القول الأول لجوابه الثانى وإن التزم الثانى لجوابه الأول فتلخص أنه لا بد منها ولك أن تقول إذا كان الفعل قبل المباشرة غير مقدور عليه وعند المباشرة واجب الوقوع فيلزم التكليف بالمتنع أو الواجب وهو محال قال (الفصل الثالث فى المحكوم به وفيه مسائل الأولى —

الفعل فلا والجواب أن المحال إيجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الإيجاد وإن بقاء تنجيز التكليف بهذا الفعل بعد حدوثه تكليف بتحصيل الحاصل قبله ولا ينهك أن الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتداءه والظاهر أنه لا امتناع فى بقاء التكليف حال حدوث الفعل لأنه وإن وجب صدوره لكنه يبق مقدوراً كما بينا فيصح التكليف به لإذلا مانع سوى عدم القدرة لا يقال لزوم التكليف بإيجاد الموجود وانتفاء الابتلاء مانع من التكليف لأننا نقول المانع ليس غير عدم القدرة لأن امتناعه لكونه تكليفاً بما ليس بتدور وإذا ثبت كونه مقدور ارتفع المانع وأما الثانى فقد بينا أنه لا يصح مانعاً (الفصل الثالث فى المحكوم به) وهو المأمور به من أفعال المكلفين (وفيه مسائل) المسألة (الأولى) ذهب

التكليف بالمحال جائز لأن حكمته لا يستدعى غرضاً قيل : لا يتصور وجوده فلا يطلب قلنا : إن لم يتصور امتنع الحكم باستحالته

حجة الإسلام والماتريدي والعتلي إلا أن الإمكان شرط التكليف فلا يجوز التكليف بالمحال وتتل عن الشيخ عدم اشتراطه وحينئذ (التكليف بالمحال جائز) قال الجاربردي ويكون لإعلام أن الله سيعذب فلاناً أقول الأولى أن يقال المراد إعلام بأنه استحق أن يعذبه واستدل على ذلك بقوله : (لأن حكمه لا يستدعى غرضاً) وتقرره أن التكليف بالمتنع لو امتنع لكان لكونه عبثاً أى خالياً عن الغرض وامتناعه مبنى على كون أفعاله معللة بالأغراض وقد أبطلناه أو لكونه بما يقبحه العقل ومبناه على الحسن والتبجح العقليين وقد تكلمنا على ذلك فان (قيل) المحال (لا يتصور وجوده) وكل ما هو كذلك لا يكلف به فالحال لا يكلف به (فلا يطلب) أما الكبرى فلأن علم المكلف بالمكلف به شرط التكليف وأما الصغرى فلأن كل متصور متميز وكل متميز ثابت فكل متصور ثابت وينعكس بعكس التقيض إلى قولنا ما لا يكون ثابتاً لا يكون متصوراً والمحال غير ثابت بجعلها صغرى لتلك المقدمة فينتج المطلوب أما صغرى الدليل فلأن ما لم يتميز في نفسه عن غيره مستحيل تصوره لأنه حينئذ لا يمكن إليه الإشارة العقلية وأما كبراه فلأن كل متميز في نفسه عن غيره له خصوصية لأجلها امتياز عن غيره وما هو كذلك لا يكون نفيّاً صرفاً فيكون ثابتاً فالجواب أنه إن أريد أن كل متصور متميز في الخارج فلان لم ذلك فإن التمييز الذهني كافٍ في التصور وإن أريد التمييز في العقل فسلم ولا يلزم لإثباته فيه فالمعكس حينئذ ما لا يكون ثابتاً في العقل ليس بتصوير ومعنى الصغرى أن المحال غير ثابت في الخارج فلا يتكرر الأوساط فلا تلزم النتيجة وأجاب المصنف بقوله : (قلنا إن لم يتصور امتنع الحكم باستحالته) لاستدعاء الحكم على الشيء تصوره قال الشارحان هذا سند منع الصغرى أي لانسلم أنه غير متصور بل هو متصور وإلا لم كذا أقول الظاهر أنه استدلال على انتفاء الصغرى قبل إقامة الخصم الدليل عليها وهو غضب إلا أن يقتصر ذكر الدليل قبل ههنا فيكون في معرض المعارضة أو نقضاً إجمالياً لوجود الدليل مع تحفظ للدلول عنه في مادة الحكم بالاستحالة قال المحتج وفيه نظر لأن مراد الخصم ليس الوجود الذهني بل المراد أن صدور المحال في الخارج محال بل الجواب منع الكبرى وهي أن ما هو كذلك لا يكلف به إذ النزاع إنما وقع فيه أقول لأخفاء في أن كلامهم صريح في نفي تصور المحال عامة ما في ذلك أنهم قيدوه بوجوده فلا يليق أن يراد به نفي وجوده الخارجى من غير ملاحظة إلى الصور أصلاً بل الحق ما أشار إليه المحقق أن ليس المراد انتفاء تصور المستحيل مطلقاً بل

غَيْرُ واقعٍ بِالْمُتَمَتِّعِ لِذَاتِهِ كإعدامِ الْقَدِيمِ وَفَلْذِ الْحَقَائِقِ لِلِاسْتِقْرَاءِ
وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى : « لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا »

انتفاء تصوره مثبتاً وهو أخص يشير إليه تقييدهم التصور بالوجود وعلى هذا لا يستقيم جواب
المصنف أيضاً لعدم استلزام إثبات الأعم لإثبات الأخص فلا ينافي فيه فإن قلت استدلالهم
في بيان الصغرى بأن كل متصور متميز الخ وفي بيان الكبرى بأن علم المكلف بما كلف به شرط
يأتي ما ذكرتم قلنا هذا شيء يذكر من طرقهم على طبق اعتقاد المصنف أنهم أرادوا انتفاء
مطلق التصور والافهم استدلالوا على الصغرى بأنه لو تصور مثبتاً لزم تصور الأمر على خلاف
ماهيته أو ماهية الممتع تنافي ثبوته وإلا لم يكن متمتعاً لذاته فما هو ثابت غير ماهيته وحاصله
أن تصور ذات الممتع مع عدم ما يلزم ذاته لذاته وهو عدم الثبوت أى مع تصور انتفاء
عدم ثبوته وهو تصوره مثبتاً يقتضى أن يكون ذاته غير ذاته ويلزم قبل الحقائق وعلى الكبرى
بأن المكلف به يجب أن يكون متصوراً الثبوت والحصول إذ التكليف بأمر هو الطلب وهو
استدعاء الحصول فما ليس بتصوّر الحصول لا يكلف به وعلى هذا لا يرد ما قال الختجى في
منع الكبرى وسقط ما قال الجاربردى لأنسلم أن ما هو غير متصور الحصول لا يكلف به نعم
يرد على ما ذكرنا لإثبات الصغرى أن المحققين صرحوا في الفرق بين الذائق واللازم الخارج بأن
توهم رفع الأول يستلزم أن لا يكون للماهية تلك الماهية دون الثانى وعدم الثبوت من اللوازم
الخارجة للماهيات الممتعة واعلم أنه لم يثبت تصريح الشيخ بجواز التكليف بالحال بل نسبوا
ذلك إليه لأنه قال تكون القدرة مع الفعل وبأن الأفعال كلها واقعة بقدرة الله تعالى بناء على
اقتضاء الأول كون البعد حال التكليف وهو قبل الفعل غير مستطيع والثانى كون الخطاب
تكليفاً بما لا تأثر لقدرة العبد فيه ولا يخفى أن شيئاً منها لا يقتضى انقساب هذا القول إليه لأن المراد
بالحال في المتنازع فيه أما الحال بالنظر إلى نفس مفهومه كالجمل بين الضدين أو ما يمكن في نفسه لكن
يتمتع حصوله للعبد عادة وإن صمم العزم كحمل الجبل مثلاً ولا شيء مما ذكرنا يقتضى استحالة
الفعل بئى من التفسيرين وأيضاً يلزم أن يكون جميع التكليفات تكليفاً بالحال عند الشيخ وهو
باطل وأما الوقوع فلا اتفاق على أن التكليف (غير واقع بالممتع لذاته كإعدام القديم وقلب
الحقائق) كجعل الممكن بالذات متمتعاً بالذات وبالعكس (للاستقراء) فانا ما وجدنا بعد
الاستقراء تكليفاً بالممتع لذاته قال الفزرى الاستقراء التام غير معلوم والناقص لا يفيد قال
الجاربردى وهو غلبة الظن أقول ولا خفاء في أن هذا إنما يتم لو كانت تلك المسئلة ظنية وادعى
البعض فيها الإجماع وحيث لا دخل للاستقراء اللهم إذا جعل الاستقراء سند الإجماع
(وقوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) يعنى أن الممتع لذاته غير وسع المكلف وكل

ثقل : أمر أبا لهب بالإيمان بما أنزل ومنه أنه لا يؤمن فهو جمع بين النقيضين قلنا : لا نسلم أنه أمر به بعد ما أنزل أنه لا يؤمن) أقول المستحيل على أقسام أحدها أن يكون لذاته ويعبر عنه أيضاً بالمستحيل عتلا وذلك كالجمع بين الضدين والنقيضين والحصول في حين في وقت واحد والثاني أن يكون للعادة كالطيران وخلق الأجسام وحمل الجبل العظيم والثالث أن يكون لطيران مانع كتكليف المنيد العذر والزمن المشي والرابع أن يكون لاتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع أنه مقدور عليه حالة الامتثال

ما هو كذلك لا يكلف به لآية وقد يستدل بها على عدم الجواز بأنه لو جاز لما لزم من فرض وقوعه كذب أخبار الله تعالى وقد عرفت الجواب ثم الظاهر أنه لا حاجة لتقيد المتع بقوله لذاته إذ التكليف بمثل حمل الجبل والطيران غير واقع أيضاً للاستقراء والآية وكأنه اعتقد أن التكليف بالمحال يشمل مثل التكليف بما علم الله تعالى خلافه أو أخبر بخلافه فقيده بقوله لذاته ليخرج أمثال ذلك عن الحكم بعدم الوقوع (قيل أمر) الله (أبا لهب بالإيمان) يجوز أن يكون اعتراضاً على الاستقراء ويجوز أن يكون دليلاً مستأنفاً على وقوع التكليف بالمحال وتقريره أن أبا لهب مأمور بالجمع بين النقيضين وهو تكليف بالمحال والحجة عليه أنه مأمور بالإيمان (بما أنزل) على الرسول عليه السلام فوجب عليه أن يصدقه في جميع ذلك (ومنه) أي مما أنزل عليه (أنه) أي أبا لهب (لا يؤمن) فوجب أن يصدقه في ذلك والتصديق به إنما يتم لو لم يؤمن فوجب عليه أن يؤمن وأن لا يؤمن (فهو جمع بين النقيضين) وثبت الجواز أيضاً للزوم الأعم الأخص واستدل المحقق على أن هذا تكليف بالمحال بأن تصديقه في أن لا يصدقه محال لاستلزامه أن لا يصدقه وما يكون وجوده مستلزماً لعدمه فهو محال وبين الفاضل وجه الاستلزام بأنه إذا صدقه في هذا الأخبار امتثالاً للأمر بالتصديق فقد علم قطعاً أنه صدقه وجزم بذلك وهذا حكم بخلاف ما أخبر به النبي عليه السلام من أنه لا يصدقه في شيء أصلاً بل أخبره أنه لا يؤمن وهو معنى تكذيبه وعدم تصديقه أقول يقال عليه لا نسلم أنه عليه السلام أخبر أنه لا يصدقه في شيء أصلاً بل أخبر أنه لا يؤمن أي لا يصدق بجميع ما جاء به من الله وصدق هذا لا يناقض تقديم تصديقه بالبعض لحينئذ لا يلزم من تصديقه بالأخبار بأنه لا يصدقه في الجميع تكذيب النبي في هذا الأخبار الذي صدقه فيه اللهم إلا أن يقال أنه ثبت الأخبار بأنه يزعم أنه لا وثوق على شيء من إخباراته التي يدعي نزولها بل هو افتراء على الله (قلنا لا نسلم) أي أبا لهب وجب عليه التصديق بأنه لا يؤمن وإنما يكون كذلك أن لو أمر بالإيمان بعد ما أنزل أنه لا يؤمن ولا نسلم (أنه أمر به بعد ما أنزل أنه لا يؤمن) بل سبق الأمر بالإيمان على الأخبار بأنه لا يؤمن فلم يوجب عليه

كالتكاليف كلها لانها غير مقدورة قبل الفعل على رأى الأشعرى إذ القدرة عنده لا تكون،
 إلا مع الفعل كما قدمناه في المسئلة السابقة والخامس أن يكون لتعلق العلم به كإيمان من
 الكافر الذى علم الله تعالى أنه لا يؤمن فإن الايمان منه مستحيل إذ لو آمن لاقلب علم الله
 تعالى جهلاً وهذا التقسيم اعتمده فإن بعضهم قد زاد فيه ما ليس منه وغير بين أشياء هي
 متحدة في المعنى إذا تقرر ذلك فالقسم الخامس جائز واقع اتفاقاً إذ لو لم يكونوا مأمورين
 بذلك لما عصموا باستمرارهم على الكفر وتقل الأمدى عن بعض التنويه أنه منع جوازه
 والرابع أيضاً واقع عند الأشعرى بمقتضى الأصل الذى أصله وأما الثلاثة الأوائل فهي محل
 النزاع ونحن صرح بذلك مع وضوحه القرأى في شرح المحصول والتقيح وحاصل ما فيها من
 الخلاف ثلاثة مذاهب أحها عند المصنف أنه يجوز مطلقاً وهو اختيار الامام وأتباعه والثاني
 المنع مطلقاً ونقله في المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونص عليه الشافعى كما نقله
 الإصهافى في شرح المحصول عن صاحب التلخيص والثالث إن كان متمماً لذاته فلا يجوز وإلا
 فيجوز واختاره الأمدى وإذا قلنا بالجواز في وقوعه مذاهب أحها مطلقاً سواء كان
 متمماً لذاته أم لا والثاني الوقوع فيها واختاره في المحصول والثالث التفصيل وهو اختيار
 المصنف كما سيأتى وقد تردد النقل عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى قال في البرهان وهذا سوء
 معرفة بذهب فان التكاليف كلها عنده تكليف بما لا يطاق لأمرين أحدهما أن الفعل مخلوق
 لله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره الثاني أنه لاقدرة عنده إلا حال الامتثال والتكليف
 سابق وهذا التخريج لا يستلزم وقوع المتمتع لذاته فافهم وهذا كله في التكليف بالحال أما
 التكليف المحال يسقط الباء في جوازه قولان للأشعرى وقد تقدم الفرق في تكليف الغافل
 ثم استدلل المصنف على الجواز بقوله لأن حكمه لا يستدعى غرضاً أى إنما يستحيل الأمر
 بما لا يقدر المكلف عليه إذا كان غرض الأمر حصول المأمور به وحكمه تعالى لا يستدعى
 غرضاً البتة لاستغنائه وورود الأمر بهذا ليس للطلاب كما نقله إمام الحرمين في الشامل عن

التصديق بأنه لا يؤمن هذا تقرير قوله وهو أولى مما قال المراعى أنا لانسلم أنه كان قبل مكلفاً
 بجميع ما أنزل بل بما يتعلق بالوحيد وحقية الرسالة وحيداً لا يلزم ما ذكر إذا الايمان
 التصديق بكل ما جاء به قيل فيه بحث لأنه حيثنذ إما أن يكون الأمر باقياً بعد نزول ذلك الخبر
 أولاً والثاني متف لا استلزامه عدم وجوب الايمان ببعض إخباراته والمقدر أن الايمان بجميع
 ما أنزل عليه واجب فتعين الأول ولزم المحال كذا نقل عن الحنبل ورد الفرى بأنه يجوز
 أن يكون نزول الاخبار بأنه لا يؤمن ناسخاً في حقه التكليف الأول قال الجاز بردى هو باطل
 لاستلزامه أن لا يستحق العقاب بترك التصديق ببعض إخباراته وهو باطل أقول على تقدير

الأصحاب: بل إن كان متمماً لذاته فالأمر به للإعلام بأنه معاقب لا محالة لأن له تعالى أن يعذب من يشاء وإن كان متمماً لغيره فالأمر به لفائدة الأخذ في المقدمات وهذا الدليل لا يتوجه على المنزلة لأنهم يجوزون هذه القاعدة (قوله قيل لا يتصور وجوده فلا يطلب) يمكن تقريره على وجهين أحدهما أن المحال لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف وإذا كان كذلك فلا يطلب لأن طلبه عبث وجواب هذا بمنح المقدمة الثانية فإنها محل النزاع ه التقرير الثاني أن المحال لا يتصور العقل وجوده وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج أن المحال لا يطلب أما بيان الصغرى فلأن كل ما يتصوره العقل فهو معلوم لأن التصور قسم من أقسام العلم وكل معلوم فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لأن التميز صفة وجودية والصفة الوجودية لا بد لها من موصوف موجود ولا لزم قيام الموجود بالمعدم وهو محال فلو كان المحال متصوراً لكان ثابتاً لكنه غير ثابت فلا يكون متصوراً وأما بيان الكبرى فلأن ما لا يتصور العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشيء مع الجهل به محال وهذا التقرير قد صرح به الإمام والآمدي وأتباعهما وهو مراد المصنف وجوابه منع المقدمة الأولى لأنه لو كان غير متصور لامتنع الحكم عليه بعين ما قالوه ولكنهم حكموا عليه بالاستحالة وحقوله غير واقع هو خبر ثان للتكليف بالمحال جائز غير واقع بالممتنع لذاته وحاصله أن المصنف اختار التفصيل بين الممتنع بالذات وبين غيره وقد تقدم التنبه على ذلك وأنه على خلاف رأى الإمام ثم ذكر للتبع بالذات مثالين أحدهما إعدام التقديم أى الذى لا أول لوجوده وهو البارى سبحانه وتعالى فإنه قد تقرر فى علم الكلام أن كل قديم بوجودى يتمتع عليه العدم واحتزوا بالوجودى عن الأزلى فإنه قديم ولا يتمتع عدمه لأن مفهومه عدى وهو سلب الابتداء ه الثانى قلب الحقائق ومقتضى هذه العبارة أن قلب الحيوان جهاداً والحجر ذهباً ونحوهما يتمتع لذاته وليس كذلك بل امتناعه لعبز الفاعل كما قيل فى خلق الأجسام لا لنا لو قدرنا وقوعه لما كان يلزم منه محال وقد صرح به مع وضوحه ابن الحاجب فى أوائل مختصره فينبغى حل ذلك على القلب مع بقاء حقيقة الأول وحينئذ فيكون جمعاً بين التمييز وهو يتمتع لذاته وتقدير أولاً يؤول كلامه فذستفيد منه أنه منع وقوع ما وقع

إنسان وجوب التصديق بالجميع لأنسلم البطلان اللهم إلا إذا ادعى الإجماع فيه وأثبت ثم ذكر البخاري ردى ما حاصله أنه مكلف بالإيمان بجميع ما جاء به وهو من حيث هو ممكن وإن امتنع بالغير فهو علم الله تعالى أو إخباره وهو لا يتمتع جواز التكليف أقول هذا إنما يستقيم لو كان السؤال أنه تكليف بالإيمان بجميع ما جاء به حال وجوب عدم الإيمان بأخباره تعالى أو علمه وهو تكليف بالمحال وليس كذلك بل السؤال كما عرفت أنه تكليف بالإيمان وبعدمه بناء على أن التصديق

فيه الخلاف ثم استدلل المصنف على عدم الوقوع بأمرين أحدهما الاستقراء وعبر عنه المتكلمون بالسيرة والتقسيم ، والاستقراء هو الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات على ثبوته القاعدة الكلية وهو مأخوذ من قولهم قرأت النسخة قرأنا أى جمعة وضمنت بعضه إلى بعض حكاه الجوهرى وغيره والسبب فيه لا طلب فلما كان المجتهد طالباً للأفراد جامعاً لها لينظر هل هي متوافقة أم لا عبر عن ذلك بالاستقراء وحاصل الدليل أنا تبيننا التكليف فلم نجد فيها ما هو متبع بالذات ، الثانى قوله تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » وجه الدلالة أن الآية لم تف ، الجواز وإنما نفت الوقوع عما ليس فى الوسع (قوله قيل أمر أباً لهب) يعنى أن التكليف بالمستحيل لذاته قد وقع وذلك لأن أباً لهب قد أمر بالآيمان بكل ما أنزل الله تعالى يعنى بالتصديق به ومنه أى وما أنزل الله تعالى أنه لا يؤمن فقد عار أباً لهب ما موراً بأن يصدقه فى أنه لا يؤمن وإنما يحصل التصديق بذلك إذا لم يؤمن فصار مكلفاً بأنه يؤمن وبأنه لا يؤمن وهو جمع بين اليقين وهذا يحتمل أن يكون دليلاً للقائين بالوقوع يحتمل أن يكون تنصلاً منهم للدليل السابق وهو الاستقراء وأجاب المصنف بأن ذلك إنما يلزم إذا كان الأمر بالآيمان بكل ما أنزل الله تعالى واردة بعد إنزال الله تعالى أنه لا يؤمن لأنه إذا كان كذلك كان ما موراً بالآيمان به فى الماضى ومن جملة أنه لا يؤمن فيلزم المحال ونحن لا نسلم ذلك بل يجوز أن يكون قد كلفه أولاً بالآيمان بكل ما أنزل ثم بعد ذلك أنزل أنه لا يؤمن وعلى هذا التقدير فلا يلزم المحال لأن إخباره بأنه لا يؤمن ليس هو من الأشياء التى كلف بتصديقها لكونه متأخراً عن الدليل الدال على الوجوب وهذا الجواب باطل بل هو ما مور بتصديق ما نزل وما سينزل إجماعاً والصواب ما قاله إمام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره أن هذا من باب التكليف بالمستحيل لغيره وذلك لأن الله تعالى لما أخبر عنه بأنه لا يؤمن استحال إيمانه لأن خبر الله تعالى صدق قطعاً فلو

بأنه لا يؤمن لا يتم إلا بعده فهو مقدمة الواجب فيجب فيلزم التكليف بالآيمان وعدمه فلا بد من زيادة لإصلاح فى الجواب وهو ما أشار إليه المحقق وأوضحه الفاضل بأن أباً لهب وأمثاله لم يكلفوا إلا بتصديق النبى عليه السلام فيما جاء به وهو ممكن فى نفسه وإنه علم الله عدم وقوعه وأخبر بذلك ولم يلزم عليهم التكليف بأن يصدقه فى عدم التصديق على التعيين يلزم المحال لأنه تعالى لم يخاطبهم ولم يخبرهم بأنهم لا يؤمنون بل إنما أخبر النبى عليه السلام بذلك كما أخبر نوحاً عليه السلام بأنه لا يؤمن من قومه إلا من قد آمن نعم لو سمعوا ذلك الخبر وصدقوا به أى بأنهم لا يؤمنون وعلموا أن الفعل يمتنع منهم ألبتة سقط عنهم التكليف بالتصديق بالاتفاق لاتفاء فائدة التكليف حينئذ وهو الابتلاء

آمن لوقع الخلف في خبره تعالى وهو حال فاذا أمر بالإيمان والحالة هذه فقد أمر بما هو ممكن في نفسه وإن كان مستحيلاً لغيره كما قلنا فبين علم الله تعالى أنه لا يؤمن وأما استدلالهم بكونه قد صار مكلفاً بأن يؤمن وبأن لا يؤمن وهو جمع بين التقيضين لجوابه من وجهين أحدهما أن هذا التغير قد وقع في الحصول وصرابه أن يقول بأن يؤمن بأن لا يؤمن بخلاف الواو كما في المنتخب فانه مدلول الأمر بالإيمان بأنه لا يؤمن وقد صرح به في الحاصل فقال فيكون مكلفاً بتصدق الله تعالى في أن لا يصدق وإذا كان كذلك فلا منافاة بينهما البتة وذلك لأن التكليف بالإيمان بأن لا يؤمن تكليف بتصديق هذا الخبر الوارد من الله تعالى وهو كونه لا يؤمن والتكليف بتصدق الخبر ليس تكليفاً بأن يجعل الخبر صدقاً حتى يكون مأموراً باستمراره على الكفر بل هو محرم عليه فكيف يسوغ أن يقال إنه مأمور بأن لا يؤمن أليس قد قال الله تعالى إن الله لا يأمر بالفحشاء وإنما كلف بأن يصدق هذا الخبر وهو ممكن كما قلناه أما تصديره صدقاً فلا ، الثاني ما ذكره صاحب التحصيل وهو حسن أيضاً أن الجمع بين التقيضين إنما يلزم أن لو كان مكلفاً بالتصديق بجميع ما جاء به على التفصيل ونحن لا نسلبه بل هو مأمور بالتصديق الإجمالي أي بأن يعتقد أن كل خبره صدق وعلى هذا فكيف يجيء التكليف بالحال وما هنا أمران أحدهما أن الإيمان لما قرر هذا الدليل في الحصول والمنتخب قال أنه مكلف بالجمع بين الصديقين وصاحب الحاصل جعلهما تقيضين فتابعه المصنف والسبب في هذا أن صاحب الحاصل نظر إلى الإيمان وعدمه وهما تقيضان وأما الامام فانه نظر إلى أن العدم غير مقدور عليه كما سيأتي فلا يكون مكلفاً به بل المكلف به هو كف النفس عن الإيمان والكف فعل وجودي فلا يكون تقيضاً للإيمان بل ضداً له وهذا أدق نظراً وأصوب . الثاني : أن قول الامام وأتباعه أن الله تعالى أنزل في حق أبي لباب أنه لا يؤمن فيه نظر لأن قوله تعالى : « ثبت بدا أبي لباب » لا يدل عليه إلا الحصران وإن كان موجوداً حال تلبسه بالكفر فقد يزول وأما قوله تعالى : « سيصل ناراً » فكذلك لاحتمال أن يكون صليبه بسبب كبيرة أتماها بعد الاسلام وقد ذكر في الحصول في هذه المسألة آية أخرى وهي قوله تعالى : « إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ، الآية » وهي لا تدل أيضاً على إدخال أبي لباب فيها قال .

لكن لم يسمعوا هذا الخبر وعلى تقدير سماعهم لم يصدقوه ولم يحصل لهم العلم بضمونه وإلا لزم كذب الاخبار بأنهم لا يؤمنون فحقت همنا الكلام فانه مزلة أقدام الامام حتى العلامة فان الفاضل قد طعنه بقوله والعلامة تحير في هذا المقام ولم يحم حول المرام هذا

(المسألة الثانية - الكافر مُكَلَّفٌ بِالْفُرُوعِ خِلَافاً لِلْمُعْتَمِلَةِ وَفَرَّقَ قَدْ مَّ
بَيْنَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ لَنَا أَنَّ الْآيَاتِ الْأَمْرِيَّةَ بِالْعَادَةِ تَنْتَازِلُهُمْ وَالْكُفْرُ
غَيْرُ مَانِعٍ لِامْتِنَانِ إِزَالَتِهِ وَابْتِغَاءِ الْآيَاتِ

وإن في قوله وإلا لزم كذب الخ نظراً يعرف مما مر (المسألة الثانية) في أن الكفار هل هم
مُخَاطَبُونَ بِفُرُوعِ الشَّرَائِعِ كَأَمْرُوا بِأَصُولِهَا أَمْ لَا هَذَا هُوَ التَّرْجُمَةُ الْمَشْهُورَةُ فَهَذِهِ الْمَسْأَلَةُ
خَطْبُهَا بَعْنُهُمْ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الصَّلَاةَ وَأَمثالها مِنْ فُرُوعِ الشَّرَائِعِ لِأَنَّهُمْ مِنَ الْكَافِرِ بَلْ نَهَى عَنْهَا
خُفْيَةً يُؤْمَرُ بِهَا وَالتَّرْجُمَةُ الصَّحِيحَةُ أَنَّ الْكَافِرَ هَلْ يُخَاطَبُونَ بِالتَّوَصُّلِ إِلَى فُرُوعِ الْإِيمَانِ
أَمْ لَا وَقِيلَ تَرْجُمَتُهُ أَنَّ حُصُولَ الشَّرْعِ لَصَحَّةِ الشَّيْءِ كَالْإِيمَانِ لَصَحَّةِ الْعِبَادَاتِ وَالطَّهَارَةِ
لَصَحَّةِ الصَّلَاةِ هَلْ يَشْتَرِطُ فِي التَّكْلِيفِ بِوَجوبِ أَدَائِهِ أَمْ لَا ثُمَّ صَوَّرُوا الْمَسْأَلَةَ فِي حَرْفٍ
وَهُوَ تَكْلِيفُ الْكَافِرِ بِالْفُرُوعِ تَسْيِلاً ثُمَّ الْمَشْهُورُ أَنَّهُمْ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ الْكَافِرَ يُخَاطَبُونَ بِالْإِيمَانِ
وَالْعُقُوبَاتِ وَالْمَعَامَلَاتِ وَالْعِبَادَاتِ فِي حَقِّ الْمُواخَاةِ فِي الْآخِرَةِ بِتَرْكِ الْعَيْتَاءِ لِأَنَّ مَوْجِبَ
الْأَمْرِ اعْتِقَادُ الزُّومِ وَالْإِدَاءِ وَالْخِلَافُ إِنَّمَا هُوَ فِي الْخُطَابِ بِوَجوبِ الْإِدَاءِ فِي الدُّنْيَا قَالَ
الْبُشَافِيُّ وَالرَّاقِيقُونَ مِنَ الْحَنَفِيَّةِ (الْكَافِرُ مُكَلَّفٌ بِالْفُرُوعِ) أَيْ مَا مُمَرَّ بِأَدَاءِ الْوُجُوبَاتِ فَعَلَا
مُكَلَّفًا (خِلَافاً لِلْمُعْتَمِلَةِ) وَفِي بَعْضِ النُّسخِ «وَالْحَنَفِيَّةُ» أَيْ لِبَعْضِهِمْ كَعَامَةِ مُشَافِخِ عُلَمَاءِ مَا وَرَاءَ
النَّهْرِ وَمَتَأَخَّرِيهِمْ وَمَحَلُّ النِّزَاعِ وَجوبِ أَدَاءِ مَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ مِنْهَا فِي حَقِّ الْمُواخَاةِ فِي الْآخِرَةِ
عَلَى تَرْكِ الْعَمَلِ بَعْدَ الْإِتِّفَاقِ عَلَى تَرْكِ الْمُواخَاةِ بِتَرْكِ اعْتِقَادِ الْوُجُوبِ (وَفَرَّقَ قَوْمٌ بَيْنَ الْأَمْرِ
وَالنَّهْيِ) أَيْ قَالُوا هُوَ مُكَلَّفٌ فِي الْمُنْهَيَّاتِ كَالزُّنَا وَالتَّمَتُّلِ لَا الْمَأْمُورَاتِ كَالصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ أَقُولُ
إِنْ أُرِيدَ الْمُواخَاةُ بِالْعُقُوبَةِ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ وَحَيْثُ كَانَ يَكُونُ عَيْنَ الْمَذْهَبِ الثَّانِي أَنَّ
نَفْعُوا الْمُواخَاةُ فِي الْآخِرَةِ مَعَ أَنَّهُ مِنْ قِبَلِ تَرْكِ الْأَحْكَامِ عَلَى أَسْبَابِهَا كَمَا فِي بَعْضِ أَفْصَالِ
الصِّيَامِ وَالْمُجَانِينِ لَا التَّكْلِيفِ بِتَرْكِ تِلْكَ الْأَفْعَالِ وَإِنْ أُرِيدَ الْمُواخَاةُ فِي الْآخِرَةِ بِتَرْكِ الْمُنْهَيَّاتِ مَعَ
عَدَمِ مَوَازِنَتِهِمْ بِتَرْكِ الْمَأْمُورَاتِ فَهُوَ مَا لَا أَعْرِفُ قَائِلَهُ وَاسْتَدَلَّ عَلَى الْأَوَّلِ بِقَوْلِهِ (لَنَا أَنَّ الْآيَاتِ
الْأَمْرِيَّةَ بِالْعِبَادَةِ) وَهِيَ قَوْلُهُ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا وَقَوْلُهُ: وَوَقَّعَ عَلَى النَّاسِ حُجَّ الْبَيْتِ (تَنْتَازِلُهُمْ)
فَيُجِبُ كَوْنَهُمْ مُكَلَّفِينَ بِالْفُرُوعِ لِلتَّقْتَضِي السَّالِمِ عَلَى الْمَانِعِ إِذْ لَا مَانِعَ يَفْرَضُ هُنَاكَ إِلَّا الْكُفْرُ
(وَالْكُفْرُ غَيْرُ مَانِعٍ) مِنَ التَّائِلِ (لِإِمْكَانِ إِزَالَتِهِ) كَالْحَدِثِ الْمَانِعِ مِنَ الصَّلَاةِ وَالْجَامِعِ كَوْنِ كُلِّ مِنْهَا
مَانِعًا مِمَّا يُمْكِنُ الزُّوَالُ قَوْلُهُ (وَأَيْضاً الْآيَاتِ) الْخِشَارَةُ إِلَى دَلِيلِ آخِرِ الْأَوَّلِينَ وَهُوَ أَنْ يُقَالَ لَوْ لَمْ
يَكُونُوا مُكَلَّفِينَ بِالْفُرُوعِ لَمَا أَوْعَدَهُمُ اللَّهُ بِالْعِقَابِ عَلَى تَرْكِ الْفُرُوعِ وَالتَّلَازِمِ بِاطِّلَ إِذْ الْآيَاتِ

الموعدة على ترك الفروع كثيرة مثل وويل للشركين الذين لا يؤمنون
الزكاة وأيضاً إنهم كاشفوا بالنواهي لوجوب حد الزنا عليهم فيكونون
مكلفين بالامر قياساً قبل الانتهاء أبداً تمكن دون الإمتثال

(الموعدة على ترك الفروع كثيرة مثل) قوله تعالى : (وويل للشركين الذين لا يؤمنون
بالزكاة) وقوله تعالى : « والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله
إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً ، الآية إذا الآية سبقت للوعيد على الكل فإن
المفهوم أن الداعي مع الله إلهاً آخر القاتل الزاني يضاعف عذابه للشرك وارتكاب الناهي وإنما
يكون مضاعفاً أن لو عذب مرة للشرك وأخرى للناهي بأن يكون عذابه أشد وأكثر مما إذا لم
يرتكب الناهي وقوله : « فلا صدق ولا صلي » وقوله : « ماسلككم في سقره قالوا لم من
المصلين » أما الملازمة فلأن الإبعاد على الترك من لوازم الوجوب المساوية له وأشار إلى دليل
آخر لم بقوله : (وأيضاً إنهم) أي الكفار (كفوا بالنواهي لوجوب حد الزنا عليهم
فيكونون مكلفين بالامر قياساً) والجامع تحصيل مصالح التكليف قيل في الكل نظراً ما
الاول فاجواز إرادة المؤمنين بالناس في الاثنى لا الجنس لما سذكر من الدليل على تكليفهم
بالواجبات ولو سلم فيجوز أن يراد بآيهم آمنوا بالنسبة إلى الكفار على ما قيل : إن معنى
الآية أمر المؤمنين بالطاعة والكافرين بالإيمان والمنافقين بالإخلاص . وأما الثاني : فاجواز
تحمل الآيات على ترك الاعتقاد بوجوب الواجبات المذكورة ، وأيضاً يجوز أن يكون المراد في
الآية الأخيرة المرتدين التاركين للصلاة حال الإسلام ولو سلم فيجوز كون الكفار كاذبين في
إضافة العذاب إلى ترك الصلاة ولا يجب على الله تكذيبهم كما في قوله تعالى حكاية عنهم :
« والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نفعل من سوء » ونحوه . وأما الثالث : فلأنه إن أريد
بتكليفهم بالنواهي المؤاخذه على ترك اعتقاد وجوب الانتهاء أو استحقاق العقوبة في الدنيا
بوجوه الظاهر من قوله لوجوب حد الزنا فليس محل النزاع وإن أريد المؤاخذه في الآخرة على
عدم الكف عنها فممنوع ولو سلم فالفرق بين الامر والنهي ظاهر وذلك لأن النهي من باب
الترك ، فلا يحتاج إلى التوبة وإخلاصه لله تعالى فيصح حال الكفر بخلاف الامر فإنه من باب
العمل فيحتاج إلى التوبة وهذا معنى قوله : (قيل الانتهاء أبداً) أي حال الكفر (يمكن دون
المالامتنال) والجواب عن الاول بأن التخصيص خلاف الظاهر ، والأدلة التي سذكر لا تتم
كيف وقد ذهب أهل التفسير إلى أن المراد في الآية الاولى المؤمنون والكافرون جميعاً
وأو كفار مكة ، وهو قول علقمة والحسن ولفظ اعدوا ظاهر في التدنيت ، وفي الثانية أهل

واجِبَ بَأَنْ يُجْرَدَ الْفِعْلُ وَالتَّرْكُ لَا يَكْفِي فَاَسْتَوِيَا وَفِيهِ نَظَرٌ

جميع الأديان . في الكشف لما نزل قوله تعالى : « وقل على الناس حج البيت ، جمع رسول الله أهل الأديان كلهم فقال : إن الله كتب عليكم الحج فحجوا فأمنت به ملة وم المسلمون وكفرت به خمس ملة . فقالوا : لا تؤمن به ولا نصلي إليه ولا نحجه فزل : « ومن كفر فإن الله غني عن العالمين . وعن الثاني : بأن إرادة ترك الاعتقاد يجوز بلا دليل وكذا الدليل على تخصيص الآية الأخيرة بالمرتدين ولا يجوز كونهم كاذبين إذا المراد تصديقهم إجماعاً وتحذير غيرهم ولو كان كذباً لما أعادت الآية ، وترك التكذيب في الآية الأخرى لاستقلال الفعل . يكذبهم هناك بخلاف ما نحن فيه ، وعن الثالث أن المراد المؤاخذه في الآخرة على عدم الكفر والدليل عليه ما ذكرنا من قوله : « ومن يفعل ذلك يلقى أثاماً » يضاعف له العذاب يوم القيامة . ويخالف فيه مهناً ، ثم عدى أنه يكنى في كونهم مكلفين بالنواهي الاستدلال بهذه الآية لأن الثاني فيها بمعنى النهي والترتيب العقاب فيها على الفعل المستلزم لكونه منهيّاً عنه ولا حاجة إلى قوله لوجوب حد الزنا عليهم مع أن الأولى تركه على ما ذكرنا من أنه غير المتنازع بل هو من ترتيب الحكم على السبب لازماً لهم أحكاماً لا لحرمة الزنا عليهم بمعنى المؤاخذه على الفعل في الآخرة ، وإن كان حراماً بمعنى المؤاخذه في الدنيا كما في شرب الخمر التنبذ مع إقامة القاضي الشافعي الجدل عليه ، وبهذا سقط ما في محصول الإمام لإثبات التكليف بالنواهي من أن من أحكام شرعنا أن لا يحد أحد على فعل المباح فيكون الزنا حراماً عليهم لوجوب الحد ، وأما ما قال الفري من أن أبا حنيفة رحمه الله لا يرمم الذي بالزنا فلا يقدر في الفرض لعدم توقفه على ثبوت نوعي الحد في حقه (وأجيب) عن الفرق بين الأمر والنهي وأن الامتثال يحتاج إلى النية دون الترك (بأن مجرد الفعل والترك لا يكفي) في كونهما طاعة بل لا بد في ذلك من النية في كليهما (فاستويا) وإن أوردناه في صورة التردد قلنا : إن أردت بأن الترك لا يحتاج إلى النية الترك الشرعي فممنوع ، وإن أردت صورة الترك فمسلّم ، ولكن لانسلّم الفرق حينئذ فإن صورة الفعل أيضاً كذلك (وفيه نظر) ووجهه أن لا حاجة إلى النية في الترك إليه أشير في النية التصوي إذ المكلف سقط عنه العقاب بترك المنهي عنه وإن لم ينو بخلاف المأمور به فبقى الفرق واستدل الفاء بقوله : أدعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله . فإن هم أجابوك فأعلمهم أن الله فرض خمس صلوات الحديث على إيجاب فريضة الصلاة على تقدير الإجابة وبأن الأمر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس أهلاً له وبأنه لو أمروا لكان إما في حال الكفر وهو باطل إذ لا صحة لها حينئذ إجماعاً أو بعده وهو كذلك لعدم القضاء .

قيل لا يصح مع الكفر ولا قضاء بعده فقلنا للفائدة تضعيف المذاب .
أقول : لا خلاف أن الكفار مكفون بالإيمان ، وهل هم مكفون بالفروع كالصلاة والزكاة .
فيه ثلاث مذاهب أصحها نعم ونقله في الحصول عن أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة وقال
في الرمان : أنه ظاهر مذهب الشافعي . والثاني : لا وهو مذهب جمهور الحنفية والاسفراييني
من الشافعية . قال في الحصول : هو أبو حامد وقال في المنتخب : هو أبو إسحاق وعزاه في
الهاج إلى المعتزلة أيضاً تبعاً لصاحب الحاصل . فانه نقله عنهم في أول المسئلة ، وفي آخرها
وهو عكس ما في الحصول ، وقد وقع في بعض النسخ خلافاً للحنفية ، وهو من إصلاح الناس .
والثالث : أنهم مكفون بالزاهي دون الأوامر ، وذكر الإمام في الحصول في أثناء
الاستدلال ما يقتضي أن الخلاف في غير المرتد ، ونقل التراقي وغيره عن المخلص للقاضي
عبد الروماب حكاية لإجراء الخلاف فيه أيضاً . قال : ومرئى في بعض الكتب التي
لا أستهضرها الآن أنهم مكفون بما عدا الجهاد ، وأما الجهاد فلا لا متاع قتالهم أنفسهم
ومقتضى كلام المصنف أن الخلاف إنما هو في الوجوب والتحريم فقط لأنه غير أولاً بالتكليف .
وقال إن الفائدة هي العتاب وما عدا الواجب والمحرم لا تكليف فيه ولا عقاب وأما من
عبر بأنهم مغايبون فان عبارته شاملة للأحكام الخمسة . واعلم أن تكليف الكافر بالفروع
مسئلة فرعية وإنما فرضها الأصوليون مثلاً لقاعدة وهي أن حصول الشرط الشرعي هل هو
شرط في صحة التكليف أم لا لا يجرم أن الآدمي وابن الحاجب وغيرهما قد صرحوا هنا
بالمقصود (قوله ١١) أن الدليل على أنهم مغايبون مطلقاً من ثلاثة أوجه : الأول أن الآيات

عليهم إليه أشار قوله : (قبل لا يصح) أي امتثال الأمر والعبادة (مع الكفر و) لا بعد
الكفر لأنه (لا قضاء بعده قلنا) في الجواب عن الأول بأنه مبنى على مفهوم المخالفة وأتم
تسكرونه ولو سلم فعراض بما ذكرنا من الأدلة وعن الثاني : بأنه لاستحتمائي نبيل الثواب
والعقاب بالفعل والترك والكفار ان وصلوا إلى الأمور به بتحصيل الشرط فالثواب ولا فالعقاب .
وعدم أهليتهم على تقدير عدم تحصيل الشرط وهو الإيمان وأيضاً منقوض بالأمر بالإيمان بأنه
أيضاً لنبيل الثواب والكافر ليس بأهل فلا يؤمر به لا يقال كيف يثبت الإيمان شرطاً ومنعاً
لوجوب الفروع وهو أساس الطاعات كما ثبت الحرمة بأمر السيد لعبده بتزويج الأربع لأنها أساس
التصرفات لانا نقول وجوب الإيمان يثبت بالأوامر المستقلة الواردة فيه لأنه يثبت في ضمن الأمر
بالفروع وعن الثالث أنا نخار أن ذلك حال للكفر لا بمعنى صحته منهم في تلك الحالة بل بمعنى أنهم
يعاقبون على تركه يوم القيامة عقابهم على ترك الإيمان وهذا معنى قوله : (الفائدة أي فائدة تسليفيهم
بالفروع) تضعيف المذاب) لا يقال : هذا تكليف بالتحال لانا نقول لا نسلم بل يمكن لهم

الآمرة بالعبادة متناولة لهم كقوله تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم » وقوله تعالى : « والله على الناس حج البيت » ونحو ذلك والكفر لا يصلح أن يكون مانعاً من دخولهم لأنهم متمكنون من إزالته بالإيمان وبهذا الطريق قلنا المحدث ما مور بالصلاة فثبت أن المقتضى للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب التول بتكليفهم عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض . الدليل الثاني : أنهم لو لم يكونوا مكلفين بالفروع ما أوعدهم الله تعالى عليها لكن الآيات المرعنة بتركها أى بسبب تركها كثيرة منها قوله تعالى : « وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة » وقوله تعالى : « والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر — إلى قوله تعالى — يضاعف لهم العذاب يوم القيامة » وقوله : « فلا صدق ولا صلى » وقوله تعالى : « ما سلككم في سقره قالوا لم نك من المصلين » الآية فثبت كونهم مكلفين ببعض الأوامر وبعض النواهي فكذلك الباقي إما قياساً أو لأنه لا قائل بالفرق وذكر في المحصول في هذه الآية الأخيرة مباحث كثيرة منها أن هذا التعليل حكاية عن قول الكفار فلا يكون حجة . وأجاب بأن ذلك يجب أن يكون صدقاً لأنه لو كان كذباً مع أنه تعالى ما بين كذبهم لما كان في حكاية فائدة وكلام الله تعالى متى أمكن حمله على ما هو أكثر فائدة وجب المصير إليه . والذي ذكره مشتمل على قاعدتين نافعتين في مواضع والموعود المذكور في كلام المصنف اسم فاعل من أوعد قال الجوهري : أوعد عند الإطلاق يكون للشر ووعد في الخير وأنشد :

ولن وإن أوعده أو وعده تخلف لإبعادي ومنجز موعدي

الدليل الثالث : أنهم مكلفون بالنواهي بدليل وجوب حذرنا عليهم فيكونون مكلفين بالأمر قياساً عليها والجامع بينهما كما قال في المحصول والمنتخب هو إحراز المصلحة الحاصلة في النهي بسبب ترك المنهى عنه وفي الأمر بسبب فعل المأمور به ويمكن أن يقال : الجامع بينهما هو الطلب (قوله) : قيل الانتهاء ممكن أى اعترض التناولون بالفرق بين الأوامر والنواهي على القياس بأن النهي يقتضى الانتهاء عن المنهى عنه والاتتهاء عنه مع الكفر ممكن والأمر يقتضى الامتثال والامتثال مع الكفر غير ممكن لأن النية في الامتثال لا بد منها ونية الكافر غير معتبرة وأجاب في المحصول بأن الفعل والترك المجردين عن النية لا يتوقفان على الإيمان والإتيان . بها لغرض امتثال حكم الشرع يتوقف على الإيمان فاستوى الانتهاء والامتثال وبطل الفرق . فإن كان الترك بغير نية الامتثال كافياً في إسقاط التكليف فكذلك الفعل قال المصنف وفيه نظر ولم يبينه . وتقريره أن الترك على ثلاثة أقسام . أحدها : أن يكون للعجز فقط فهذا غير مثاب . بل معاقب على القصد . والثاني : أن يكون القصد الامتثال فهذا خارج عن العهدة ومثاب . والثالث : أن لا يقصد شيئاً البتة كمن لم تطالبه نفسه بشرب الخمر أو غيره من المنهيات فلا يمكن القول بتأنيبه لحصول المطلوب منه وهو إعدام المفسدة وفي ثوابه نظر ومثل هذا لا يكتفى

في الفعل فان الواجب لا يخرج عن عهده إلا بالنية واعتقاد وجوبه وذلك فرع عن الإيمان وإذا تقرر هذا صح الفارق وهو كون الانتهاء ممكناً دون الامثال وحيلته فيطلب احتياجنا على الخصم المفصل بالقياس وإذا كان هذا الجواب عند المصنف لا يستقيم لجوابه من أوجه أحدها : ما ذكره من بعيد وهو أن فائدة التكليف ليست منحصرة في الأمثال حتى يلتقي التكليف عند انتفاء إمكان الفعل بل فائدته العقاب على تقدير أن لا يسلم ويفعل . الثاني : ما ذكره من قبل وهو كونه قادراً على الامثال بعد إزالة المانع وحاصله أن التجاء الفرق الذي ذكره الخصم دائر مع صحة السؤال الآتي وسيأتي إبطاله . الثالث : أن دعواهم متقضة بالنفقات وغيرها مما لا يشترط فيه قصد التقريب (قوله : قيل لا يصح مع الكفر) أي استدل من قال بتكليفهم بالنواهي دون الأوامر بأن الصلاة مثلاً لو كانت واجبة لكانت مطلوبة منهم لأن الوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك ولكن لا يصح أن تكون مطلوبة منهم أما في حال الكفر فلعدم صحتها ويستحيل من الشارع طلب تعاطي الفاسد ، وأما بعد الإسلام فلعدم وجوب قضائها عليهم لقوله صلى الله عليه وسلم : الإسلام يجب ما قبله . فإذا تعدى الوجوب وأجاب المصنف تبعاً للإمام بأنه لا فائدة لهذا التكليف إلا تضعيف العذاب عليهم في الآخرة فقولنا : أنهم مأمورون بها لا معنى له إلا أنهم يعاقبون عليها كما يعاقبون على الإيمان ، وهذا الجواب مردود من وجهين : أحدهما : أنه غير مطابق لدليل الخصم أصلاً فإن الخصم يقول لا شك أن التعذيب في الآخرة متوقف على تقديم التكليف فلا بد أن يختار أحد القسمين إما حالة الكفر أو بعدها ، ونجيب عما قاله الخصم فيه والجواب الصحيح أن مختار أنه مكلف بالإيقاع ذلك في زمن الكفر ونجيب بما تقدم من كونه قادراً على إزالة المانع كالحديث وكذا زمن الكفر ظرفاً للتكليف لا للإيقاع أي يكلف في زمن الكفر بالإيقاع وذلك بأن يسلم ويوقع والحديث حجة لنا لأن قوله صلى الله عليه وسلم يجب يقتضي سبق التكليف به ولكن يستقط ترغياً في الإسلام . الاعتراض الثاني : أن دعواه أنه لا فائدة لها في الدنيا باطل بل له فوائد منها تنفيذ طلاقه وعقته وظهاره وإزالة الكفارات وغير ذلك ومنها إذا قتل الحرف مسلماً ففي وجوب القود أو الدية خلاف مبنى على هذه القاعدة كما صرح به الرافعي ومنها أنه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد فيه خلاف مبنى على هذه القاعدة أيضاً وإن كان المشهور في الفرعين خلاف قضية البناء ومنها إذا دخل الكافر الحرم وقتل ضيئاً فإن المعروف لزوم الضيان قال في المذهب : ويحتمل أن لا يلزمه وهذا التردد منشؤه هذه القاعدة ومنها فروع كثيرة نقل المالمى عن محمد بن الحسن عدم الوجوب فيها معللاً بذلك ومذهبنا فيها الوجوب كوجوب دم الإساءة على الكافر إذا جاوز الميقات ثم أسلم وأحرم وجوب زكاة القطر على الكافر في عبده المسلم ووجوب الاغتسال عن الحيض إذا كانت الكافرة تحت

حسب قال : (المسألة الثالثة - امتثال الأمر يُوجب الإجزاء لأنه إن بقي متممًا به فيكون أمرًا بتحصيل الحاصل أو بغيره فلم يمتثل بالكلية) قال أبو هاشم لا يُوجب كما لا يُوجب التمهني الفساد والجواب طلب الجامع ثم الفسوق) أقول هذا الكلام الذي ذكره المصنف هنا غير محرر فلتشرحه

أن يؤمنوا ويفعلوا (المسألة الثالثة) في أن الإتيان بالمأمور به بتمامه على وجه ما أمر به الشارع هل يوجب الاجزاء أم لا والاجزاء سقوط توجه الأمر على ما أشار إليه الجار بردي ولا يخفى في أن الاجزاء صفة الفعل المأمور به ولذا قيل هو الأداء الكافي بسقوط التعبد به أو إسقاط توجه الأمر بخلاف سقوط التوجه فلا بد من زيادة لفظه به ليكون المعنى أن معنى كون الإتيان بالمأمور به مجزئاً يسقط توجه الأمر به واختلف في تلك المسألة والمختار أن يقال (امتثال الأمر يوجب الإجزاء) أى سقوط توجه الأمر به خلافاً لأبي هاشم (لأنه) أى الأمر (إن بقي متعلقاً به) أى المأمور به الماتى به (فيكون أمرًا بتحصيل الحاصل) وهو باطل (أو) بقى متعلقاً (بغيره) فيلزم أن يكون تمام المأمور به ذلك المجموع من الماتى به وغيره فالمكلف لم يأت بتمام المأمور به (فلم يمتثل بالكلية) والمفروض خلافه فإن قلت إذا صلى رجل بطن الطهارة فظهر أنه كان محدثاً لزم أن يسقط عنه توجه الأمر بالمأمور به وهو باطل إجماعاً أما الملازمة فلا تنافي بينه وبين ما أمر به الشارع لأنه مأمور باتباع الظن قلنا : لا نسلم ذلك لجواز أن يكون مأموراً بالصلاة بالطهارة يقيناً أو ظناً لا يظهر خطؤه وما يقال من أنه يلزم عند تبين الخطأ ظهور أنه تركه المأمور به ممنوع بل ذلك إنما يكون لو لم يكن هناك ظن أنه أتى بذلك المأمور به ولو سلم فالأمر به هنا العمل بغلبة الظن ولا نسلم حيثئذ الإجماع على بطلان اللازم ثم لا يخفى أن الدليل إنما ينتهز حجة على من لم يجعل الإتيان بالمأمور به على وجه الامتثال مسقطاً لتوجه الأمر أو جعله بعينه متعلقاً بشيء آخر مع وجود الامتثال ، وأما على من لا يجعله مجزئاً بمعنى أنه لا ينافي توجه التكليف عليه بأمر آخر ، بل ذلك الفعل في الزمان الثاني سواء متى ذلك قضاء ، أولاً كما سبق من قول عبد الجبار فلا (قال أبو هاشم) امتثال الأمر (لا يوجب) أى الاجزاء (كما لا يوجب التمهني الفساد) يعنى أن قول الشارع : لا تفعل هنا معناه أنك تستحق العقاب بفعله ، ولا يوجب ذلك صيرورة الفعل فاسداً لصحة البيع وقت النداء مع أنه منهي عنه فقوله : أفعَل هذا لا يكون دالاً على الاجزاء على تقدير الامتثال (والجواب) منع تماثل الحكمين فإن الفساد لا يماثل الاجزاء فلا يقاس أحدهما على الآخر كما ذكر الزنرى ثم (طلب الجامع ثم الفسوق) أى يطلب من القياس

على ما هو عليه ثم بين وجه الصواب فتقول امثال الامر وهو الإتيان بالأمور به على الوجه المطلوب شرعا يوجب الاجزاء أى سقوط الامر كما صرح به في الحاصل واقتضاء كلام المحصول لأن الامر لو لم يسقط فان كان متعلقا بعين ما أتى به أى طالباً له فيكون أمراً بتحصيل الحاصل وهو محال وإن كان متعلقاً بغيره فيلزم أن لا يكون لناقياً به أولاً كل الأمور به بل بعضه وحينئذ فلا يكون مثلاً وقد فرضناه مثلاً وقال أبو هاشم وتابعه الناضح عبد الجبار أن امثال الامر لا يوجب الاجزاء كما أن النهى عن الشيء لا يوجب الفساد بدليل صحة البيع وقت النداء والجواب طلب الجامع ثم الفرق أى نطالبه أولاً بالجامع بين الامر والنهى فاذا ذكر الجامع ذكرنا الفرق وهذا الكلام مجرد استرواح فان الجامع واضح بخلاف الفرق فكان ينبغي له ذكر الفرق والسكرت عن طلب الجامع كما فعل الإمام وأتباعه وقرير الجامع أن كلا منهما طلب جازم لإشعار له بذلك وأيضاً فالامر ضد النهى والنهى لا يدل على الفساد فلا يدل الامر على الاجزاء لأن الشيء يحمل على ضده كما يحمل على مثله والفرق أن الامر هو اقتضاء الفعل فاذا تأدى مرة فقد انتهى الاقتضاء وأما النهى فدلوله للمنع من الفعل فان خالف وأتى به فليس في اللفظ ما يقتضى التمرض لحكمه ولا مفاة بين النهى عنه وبين أن يقول فإن أتيت به جعلته سبياً لحكم آخر مع كونه ممنوعاً منه هذا حاصل كلام الإمام وأتباعه في هذه المسئلة واعلم أنه قد تقدم أن الاجزاء يطلق على الاداء الكافى لسقوط ما عليه ويطلق على إسقاط النضاء فالجمهور يقولون أنه يدل على أنه لا يجب قضاءه وأبو هاشم وعبد الجبار وأتباعهما يقولون أنه لا يمتنع الامر بالقضاء أيضاً مع فعله بدليل وجوب المضى في الحج الفساد ووجوب قضاءه وحينئذ فيلزم من ذلك أنه لا يدل على عدم وجوبه بل يكون عدم الوجوب مستفاداً من الاصل هكذا حرره الأمدى وغيره ونقله صريحاً عن الخصم وصوبه ابن برهان أيضاً كما نقله عنه الاصفهاني

الجامع بين الاصل والفرع فان عجز فذاك وإن قال الجامع كون كل منهما طلباً مقابل الآخر يجب بالفرق بأن الامر لو لم يدل على الاجزاء على تقدير الامتثال لم يكن له فائدة لانه حينئذ يكون كأنه قيل انك لو أتيت به فكانت لم تأت بخلاف النهى لجواز ترتب العقاب فيه على الفعل مع عدم الفساد وحاصله أن مقتضى النهى جائز الاجتماع مع عدم الدلالة على الفساد وهو مقتضى الامر بمتنع الاجتماع مع عدم الدلالة على الاجزاء هكذا ذكر الجار بردى أقول وفيه نظر إذ لانسلم أنه لو لا ذلك لم يكن له فائدة قوله لانه حينئذ يكون الخ ممنوع لجواز أن يكون كأنه قال لأن أتيت به صرت مستحق الثواب وعليك أن تأتي به ثانياً وقيل في الفرق أن النهى جن ثالث قد يكون لتحقيق أمر آخر كما في البيع وقت الاداء فلا يكون منبياً لذاته فلا يكون فاسداً

في شرح المحصول فقال ذهب عبد الجبار إلى أنه لا يدل على الاجزاء وإنما الاجزاء مستفاد من عدم دليل يدل على الاعادة وقد بسط القرافي ذلك على نحو ما قلناه فقال في تعليقه على المنتخب لاختلاف بين أبي هاشم وغيره في براءة الذمة عند الاتيان بالمأثور به ثم اختلفوا فقال الجمهور الأمر كما دل على شغل الذمة دل أيضاً على البراءة بتقدير الاتيان وقال أبو هاشم الأمر يدل على الشغل فقط والبراءة بعد الاتيان بالمأثور به مستفادة من الأصل ومعناه أن الإنسان خافى وذمته بريئة من الحقوق كلها فلما ورد الأمر اقتضى شغلها فإذا امتل كان الاجزاء وهو براءة الذمة بعد ذلك مستفاداً من الاستصحاب لامن الاتيان بالمأثور به قال وهذا الخلاف شبيه بالخلاف في مفهوم الشرط كما إذا قال إن دخلت الدار فأنت طالق فالقائلون بأن الشرط لا مفهوم له يقولون عدم طلاقها مستفاد من العصمة السابقة والقائلون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق من ذلك ومن مفهوم الشرط وكذلك أيضاً الخلاف الذي ههنا كلامه وإذا علمت ما قلناه علمت فساد الدليل المذكور في الكتاب ردأ على أبي هاشم لأن أبي هاشم لا يقول ببقاء الشغل بل يقول أن الأمر لا بد عليه ودليل أبي هاشم الذي نقله المصنف عنه وهو قوله كما لا يوجب النهي الفساد يدل عليه أيضاً ثم إن الامام والمصنف وجماعه جعلوا محل الخلاف في الاتيان بالمأثور به وفيه نظر لأن الأفعال لا دلالة لها على الشغل ولا على البراءة وإنما يدل على عدم الضد فينبغي أن يجعلوا محل الخلاف في الأمر وقد نص عليه الأكثرون كالغزالي وابن برهان والمعالني وابن فورك والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين والقاضي عبد الوهاب قال (الكتاب الأول في الكتاب

بخلاف الأمر فانه اقتضاء الفعل نفسه لا لتحقيق شيء آخر فإذا أتى به انقطع وفيه نظر أيضاً إذ الأمر بالشيء قد يكون لتحقيق غيره كالأمر بالمقدمة قال الفري بخلاف الأمر لدلالته على اقتضاء الفعل مرة فإذا أتى به فقد أتى بنها ما عليه فيحصل الاجزاء ثم قال وفيه نظر لأن الأمر لا يقتضى المرة أو المرات أقول المرة وإن لم تكن مدلول الأمر وضعاً لكنّها تستفاد منه بالنظر إلى أنه أمر بجنس هذا الفعل والأقل فيه متقن . تمت المقدمة فلنشرح في الكتب (مبحث الكتاب الأول) من الكتب السبعة (في الكتاب) وقد عرفت وجه ترتيب الأدلة الأربعة وأما وجه تقديمها على الأدلة المختلف فيها فظاهر وتقديمها على بحث التعادل والتراجيح لانهما من صفات الأدلة والصفة متأخرة عن الذات وتقديمها على البحث عن الاجتهاد لتوقفه على معرفة جميع ماسبقه وتقديم الأخير على البحث عن الاستفتاء لانه إنما هو بعد المعجز عن الاجتهاد والمراد بالكتب هنا القرآن غلب عليه في عرف الشرع كما غلب على كتاب سيويه في عرف النحاة وعرف المدقق القرآن بأنه الكلام المنزل للانجاز

بسورة منه فالكلام كالجنس وقوله المنزل يخرج الكلام النفسى إذ المبحث عنه هنا اللفظى وقوله للاعجاز الاخبار القدسية وسائر الكتب المنزلة كالتوراة ونحوها فلا حاجة إلى قولنا على رسولنا ولو فرض إعجازها أيضاً يخرج بقوله سورة منه لأن سورة منه غير معجزة اتفاقاً وفيه إشارة إلى أن الإعجاز لا يكون بأقل منها وفسر السورة ببعض المترجم أوله وآخره توفيقاً أى بياناً من الشارع وهو أن من هنا إلى ثمة سورة وهو غير مانع لصدقه على الآية إذ معنى المترجم أوله المين ويسان أول الآية وآخرها بالتوقيف لاغير والأقرب أنها الطائفة للمترجمة من الكلام المنزل توفيقاً أى المسماة باسم خاص ثم لاختفاء أن من هاهنا التبعض والضمير في منه عائد إلى الكلام لحيث أن أجرى على الظاهر كان القرآن اسماً للجموع الشخصى المؤلف من السور دون الأبعاض الغير المشتملة على سورة ولا المشتملة عليها كالنصف مثلاً لأن المتحدى به سورة من كل القرآن أية سورة كانت غير خاصة ببعض فلا يصدق على النصف الأول مثلاً أنه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فتأمل كذلك قال الفاضل وفيه دقة ما أقول وجه عدم الصدق أمران أحدهما أن المنظور في المتحدى به كونه من الكل أياً كان وفي سورة من النصف الأول المنظور والمأخوذ فيها التقيد بكونها من النصف وليس البكون بهذه الحيلية مناط التحدى فلا يصدق على النصف الأول أنه المنزل للاعجاز والتحدى بسورة منه إذ المفهوم منه أن سورة منه من حيث هي كذلك ما يقطع به التحدى وفيه نظر أما أولاً فلأن سورة من النصف الأول سورة من الكل وحيث يجوز أن يكون كونها متحدى بها من الحيلية الأخيرة وأما ثانياً فلأن اطلق أن كونها متحدى بها غير مقيد بكونها من الكل أيضاً ألا ترى أنه إذا فرض عدم نزول شيء من القرآن إلا سورة كانت معجزة وحيث لا يتقيد التحدى بها بكونها بعضاً من الكل أو النصف وإن كان في الواقع كذلك والثاني أن المفهوم من مثل قولنا الكلام المنزل سورة منه معجزة وقولنا عجز النصفاء عن الإتيان بسورة منه سورة مطلقة أية كانت من أمته وأربع عشر سورة لأنها المتحدى بها ولاخفاء أنه لا يصدق على النصف الأول مثلاً أنه المنزل للاعجاز بسورة منه أية كانت من جميع السور المحدودة المذكورة هنا ما فهمته وإن اعتبرنى قوله منه حذف المضاف حتى يصحكون التقدير بسورة من جنس ذلك الكلام في البلاغة وعلو الطيقة كان اسماً لمفهوم عام ضائق على مجموع الكتاب وأى بعض فرض وهذا أنسب بفرض الأصول إذ الاستدلال إنما هو بالأبعاض إلا أنه مع استلزامه الحذف يستلزم يكون مثل قل وأقبل قزاً وأهو خلاف العرف كذا قال الفاضل أقول فيه نظر إذ لا نسلم بصدقه على أى بعض فرض بل على بعض يصدق عليه أن سورة تجانسه في البلاغة وعلو الطيقة

والاستدلال به يتوقف على معرفة اللغة ومعرفة أقسامها وهو ينقسم
إلى أمرين ونهي وعامر وخاص ومجمل ومبين وناسخ ومنسوخ وبين
ذلك في أبواب (أقول قد تقسم في أول الكتاب أنه مرتب على مقدمة وسبعة كتب
وتقدم وجه الاحتياج إلى ذلك ومناسبة تقديم بعضها على بعض فلما فرغ من المقدمة ذكر

معجزة ولا نسلم أن مثل قل وافعل مجانس فيهما للسورة المعجزة وصدق ما ذكر عليه ملزوم
فكون السورة المعجزة مجانسة إياه فيهما وهو يستلزم مجانسة إياها فيهما فتنى منع اللازم
الآخر منع الملزوم الأول وهو الصدق المذكور ثم ما قيل إن السورة الطائفة المترجمة من
القرآن تعريفها بها دور ممنوع فانه يقال سورة الانجيل ثم المذكور لمجرد تصوير مفهوم
لفظ القرآن لمن يعرف الاعجاز والسورة ونحوهما فلا يرد ما قيل أنه لا يصلح لتعريف
الحقيقة وتميزها لأن كونه معجزاً ما لا يعرف مفهومه ولوومه إلا الأفراد من العلماء
فلا يكون ذاتياً ولا لازماً هنا وقال قوم منهم حجة الاسلام رحمه الله هو ما نقل التباين
دفات المصاحف تواتراً وأورد عليه بأنه دور إذ المصحف ما كتب فيه القرآن والجواب أن
المراد مجرد تعيين المراد بالقرآن الذي هو مناط الأحكام فإنه المثبت في متون المصاحف المنقول
تواتراً بعد ما علم أن هنا ما لم ينقل أصلاً كالكلام النفس ومنسوخ التلاوة وما قل آحاداً
كالشواذ وما قل تواتراً كالمتب في المصاحف تواتراً والمصحف متعارف معلوم حتى للصبيان
(أو الاستدلال به) أى بالكتاب (يتوقف على معرفة اللغة) أى لغة العرب لكونه عربياً
(و) على (معرفة أقسامها وهو) أى الكتابة (ينقسم) بأربعة اعتبارات أحدها بالنظر إلى
ذاته والثاني بالنظر إلى متعلقاته والثالث بالنظر إلى النسبة بينهما أى الذات والمتعلقات والرابع
بأنظر إلى اختلاف المصالح باختلاف الأوقات فبالاعتبار الأول ينقسم (إلى أمر ونهي)
يُذْ بقال هذا القول أما أمر أو نهي فلا يعتبر فيه غير ذات القول (و) بالثاني إلى (عام
وخاص) فيقال هذا القول يرد به جميع المتعلقات أو بعضها فالأول العام والثاني الخاص (و)
بالثالث إلى (مجمل ومبين) يقال اللفظ الدال على المتعلقات أما لا يحتاج إلى مبين أولاً
الأول المبين والثاني المجمل (و) بالرابع إلى (ناسخ ومنسوخ) إذ يقال الدال على حكم
يرفع حكماً هو الناسخ والمرفوع المنسوخ وذلك الرفع لأغاية مصلحة لم تكن قبل هذا
الوقت تفضلاً وإحساناً لا وجوباً كما عند المعتزلة (وبين ذلك) أى بيان معرفة اللغة
وأقسام الكتاب (في أبواب) خمسة وقسم الأول لأن البحث عن اللغة كالبحث
عن الجنس لهذه الأقسام ثم الثاني لتقديم النظر في الذات على غيره ثم أورد

الكتاب الأول المعقود للكتاب العزيز ويعنى به الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه نخرج بالمنزل الكلام النفساني وكلام البشر ويقولنا : للإعجاز الأحاديث وسائر الكتب المنزلة ، كالإنجيل وقولنا : بسورة تريد به أن الإعجاز يقع بأقصر سورة كالسكوتر والإعجاز هو قصد إظهار صدق النبي فدعوى الرسالة بفعل خارق للعادة ، ولما كان الكتاب العزيز وارداً بلفظ العرب كان الاستدلال به متوقفاً على معرفة اللغة ومعرفة أقسامها فلذلك ذكر مباحث باللغة وأقسامها في هذا الكتاب . ثم إن الكتاب العزيز ينقسم إلى خبر وإنشاء لكن نظر الأصولي في الإنشاء دون الاخبار لعدم ثبوت الحكم بها غالباً فلذلك قسمه إلى أمر ونهي وعام وخاص وبمحل ومبين وناسخ ومنسوخ فقوله : وهو ينقسم أي الكتاب العزيز فأطلقه مؤراد به قسم الإنشاء منه ولكن هذا التقسيم ليس خاصاً بالكتاب بل السنة أيضاً كذلك وكان المصنف استغنى عن ذكره هناك بذكره هنا ولأجل هذه الأقسام انحصرت أبواب هذا الكتاب في خمسة أبواب الأول : في اللغات . والثاني : في الأوامر والنواهي . والثالث : في العموم والخصوص . والرابع : في المجمل والمبين . والخامس : في الناسخ والمنسوخ ثم ذكر الإمام في المحصول مناسبة تقديم بعض هذه الأبواب على بعض ، وأحده رحمه الله من أي الحسين البصري فإني رأيت مذكوراً في شرح العمدة وحاصله أنه إنما قدم باب اللغات لأن التمسك بالدلالة القرولية إنما يمكن بواسطة معرفتها ، وأنه قدم باب الأوامر والنواهي على الثلاثة الباقية لأن تقديم الكلام إلى الأوامر والنواهي تقسيم له باعتبار ذاته إلى أنواعها ، وانقسامه إلى العام والخاص هو المجمل والمبين تقسيم له باعتبار عوارضه كتقسيم الحيوان إلى الأبيض والأسود فان البيضاء

الثالث : لتأخر النظر في المتعلق على النظر في الذات . ثم الرابع : لتأخر الذب عن المنتسبين . ثم الخامس : لطوره النسخ على ثابت هو متعلق الدليل بكيفية مخصوصة فوجب البحث عن الكل قبله هذا ما قرر الشارح أن أقول : والوجه عندى أنه لما كان معظم الإتياء بالأمر والنهي فكان بهما يتميز المحلل من الحرام ، وتم معرفة الأحكام قسم الكتاب بأبواب الطلب على وجه التكليف اليهما ، ولذا قدمهما ولما كان في باب العموم والخصوص مباحث جمة وتفصيل كثيرة قسمه إلى العام والخاص ، وجعل بحث المطلق والمقيد مندرجاً في ذلك المكان المناسبة ثم لما لم يكن يد في استنباط الأحكام من النصوص من معرفة طريق دلالتها عليها احتج إلى قسمه باعتبار ظهور الدلالة وخفائها إلى المبين والمجمل وتقديم التسم السابق عليه لأن ذلك من أقسام النظم صيغة ، وهذا يعتبر فيه الجريان في باب البيان . ثم لما لم يكن يد في إثبات الأحكام بالنصوص من معرفة الناسخ والمنسوخ قسمه باعتبار الارتفاع والرفوعة إليهما وآخر ذلك ، لأن الأقسام المتقدمة بما لا بد منه في دالة

والسواد ليسا من الأجزاء الذاتية لأن ماهية الحيوان ليست مركبة منهما فهما عارضان بخلافه
انقسامه إلى الإنسان والفرس . فقدما ما هو بحسب الذات على ما هو بحسب العرض وإنما
قدم باب العموم والخصوص على البابين الباقيين لأن النظر في العموم والخصوص نظر في متعلقه
الأمر والنهي والنظر في الجميل والميلين نظر في كيفية دلالة الأمر والنهي على ذلك المتعلق ،
ولاشك أن متعلق الشيء متقدم على النسبة العارضة بين الشيء ومتعلقه ، وإنما قدم باب
الجميل والميلين على النسخ لأن النسخ يطرأ على ما هو ثابت بأحد الوجوه المذكورة ، وذكر
المصنف في الباب الأول تسعة فصول قال : (الباب الأول في اللغات وفيه فصول الفصل الأول :
في الوضع لمّا مست الحاجة إلى التعاون والتعارف وكان اللفظ أُميد من
الإشارة والمثال للعمومه وأيسر لأن الحروف كصفات تعرض للنفس الضرورية

الدليل على الحكم فيكون النص رافعاً أو مرفوعاً إنما هو بعد ذلك (الباب الأول في اللغات .
وفيه فصول - الفصل الأول في الوضع) وهو تخصيص لفظ بمعنى إذا أو متى أطلق الأول .
فهم الثاني والوضع أحد الثلاثة الموقوف عليها علم اللغة لأنه علم بأفراد الكلمة وكيفية
أوضاعها فلا بد له من الوضع والموضوع له والواضع ، وسيجيء أنه الشارع أو غيره وسبب
الوضع أن الإنسان مدني بالطبع أي لابد في بقائه من التمدن أي اجتماعه مع بني النوع إذ هو
لا يستقل بما يحتاج إليه في المأكل والمشرب والملبس والسكن والسلاح لإبقاء البدن وصوناً
له عن الحر والبرد والاعتداء من السباع بل هي لا تتحقق إلا بالتعارف والتعاون بالمعارضة
أو المفاوضة ، أي بأن يقابل علمهم بعوض من التقود أو الأمانة ، أو يحصل لهم في مقابلة
علمهم (لما مست الحاجة إلى التعاون والتعارف) ولم يكن بد في ذلك من تعريف بعضهم بعضاً
ما في ضمائرهم وكان المفيد لذلك إما اللفظ أو الإشارة أو المثال (وكان اللفظ أُميد من الإشارة
والمثال للعمومه) أي لشمول اللفظ الموجودات محسوسة أو منقولة والمعدومات ممكنة أو منسجمة
إمكان وضع لفظ بآزاء ما أريد من تلك المعاني بخلاف الإشارة لأنها لا تنفي إلا بالوجود
المحسوس وبخلاف المثال لأنه يتعذر أو يتعسر أن يحصل لكل شيء مثال يطابقه لأن الأمثلة
المجسمة لا تنفي بالمعدومات والمفارقات والمخططة وإن فرض وقاؤها ففيها كلمة ولأن اللفظ يوجد
عند الحاجة ويعدم عند عدمها وغيره من المرفقات ربما يبقى بعد الحاجة ، ويقف عليه من
لا يراد وقوفه عليه (وأيسر) منهما (لأن الحروف كصفات تعرض للنفس الضرورية)
الذي هو أمر طبيعي فهو موافق له وما يوافق الطبيعي أسهل وأيسر من تغييره فإن قلب
الحروف كما ذكره في الطوالع كصفات عارضة للأصوات وهو الموفق لثلاث في شفاء الجائيس وملا

وضع يازاء المعاني الذهنية لدورانه معها ليفيد النسب والمركبات دون المعاني المفردة وإلا فيدور (أقول اللغات عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني فلما كانت دلالة الألفاظ على المعاني مستفادة من وضع الراضع عند المصنف هذا الفصل في الوضع وما يتعلق به فالوضع تخصيص الشيء بالشيء بحيث إذا علم الأول علم الثاني والذي يتعلق به ستة أشياء أحدها سبب الوضع والثاني الموضوع والثالث الموضوع له والرابع فائدة الوضع والخامس الراضع والسادس طريق معرفة الموضوع وذكرها المصنف في هذا الفصل على هذا الترتيب الأول سبب الوضع وأشار إليه بقوله لما مست الحاجة أي اشتدت بوقوره أن الله تعالى خلق الإنسان غير مستقل بمصالح معاشه محتاجاً إلى مشاركة غيره من أبناء جنسه لاحتياجه إلى غذاء ولباس ومسكن وسلاح والواحد لا يتمكن من تعلم هذه الأشياء فضلاً من استعمالها لأن كل منها موقوف على صنائع شتى فلا بد من جمع عظيم

عليه جمهور الحكماء فلم جعله هنا كيفية النفس الضروري وهو ليس بصوت قلنا الجواز أن يكون النفس صوتاً خفياً كالمس ولو سلم فالحرف عارض للصوت وهو للنفس فالحرف عارض له ويجوز أن يراد بالحرف هنا الصوت مع الهيئة بأن يكون الصوت مادته والهيئة صورته على ما هو مختار عند البعض ولا خفاء في كونه عارضاً للنفس قوله (وضع) بخواب لما أي لما مست الحاجة إلى كذا وضعت الحروف والألفاظ (يازاء المعاني الذهنية) دون الخارجية لأنها لتعريف ما في الضمير كما سبق فهي عبارة عما فيه فيكون موضوعة لها و (لدورانه) أي الحروف والألفاظ (معها) أي المعاني الذهنية بوجودها وعندما فإن من ظن الشيخ حجراً سماه به وإذا تغير ذلك لفظه إنساناً سماه إنساناً فلو كانت بازاء الأمور الخارجية لما تغيرت التسمية مع عدم تغير الشيخ ولأن قولنا زيد بقائم لو وضع لقيام زيد الموجود في الخارج لكان صدقاً البته وليس كذلك والآخر مما ذكره الفري وهذا إنما يصلح حجة في الوضع النوعي دون الشخصي ولأن من الألفاظ ما هو موضوع للعدومات الممكنة أو الممتنة ولا وجود لها إلا في الذهن كذا قيل وتماه موقوف على عدم القائل بالفصل وبالجملة القول بأن الألفاظ بأسرها موضوعة للحقائق الخارجية على ما صرح به بعض النحويين مما لا خفاء في بطلانه قوله (ليفيد) إشارة إلى الغرض من الوضع أي وضعت الألفاظ ليفيد الوضع (النسب) الاستنادية أو التقيدية بالإضافة بين المفردات بضم بعضها إلى بعض (والمركبات) أي المعاني المركبة (دون المعاني المفردة وإلا فيدور) أي وإن لم تكن موضوعة لافادة النسب بل للمعاني بالمفردة المقدرة لتمام الدور لأن العلم بالمفومات حينئذ يتوقف على العلم بالوضع وذلك

ليشعاون بعضهم ببعض وذلك لا يتم إلا بأن يعرفه ما في نفسه فاحتيج إلى وضع شيء يحصل به التعريف وعبر المصنف عنه بالتعارف تبعاً للحاصل وفيه نظر (قوله وكان اللفظ إلى قوله وضع) شرع يتكلم في الموضوع وهو الثاني من السنته المتقدمة وحاصله أنه قد تقرر أن الشخص محتاج إلى تعريف التبر ما في نفسه والتعريف إما باللفظ أو بالإشارة كحركة اليد والحاجب أو بالمثال وهو الجرم الموضوع على شكل الشيء وكان اللفظ أفيد من الإشارة والمثال وأيسر أما كونه أفيد فلعوموه من حيث أنه يمكن التعبير به عن الذات والمعنى الموجود والمعدوم والحاضر والغائب والحادث والقديم كالبارى سبحانه وتعالى ولا يمكن الإشارة إلى المعنى ولا إلى الغائب والمعدوم ولا يمكن أيضاً وضع مثال لدقائق العلوم والالبارى سبحانه وتعالى وغير ذلك قال الإمام ولأن المثال قد يبقى بعد الحاجة فيقف عليه من لا يريد الوقوف عليه وأما كونه أيسر فلاه موافق للأمر الطبيعي لأنه مركب من الحروف الحاصلة من الصوت وذلك إنما يتولد من كيفيات مخصوصة تعرض للنفس عند إخراجها وإخراجها ضروري فصرف ذلك الأمر الضروري إلى وجه ينتفع به الشخص انتفاعاً كلياً فلما كان اللفظ أفيد وأيسر وضع فقوله وضع جواب لما وقوله يعرض بكسر الراء فقط قاله الجوهري قال فإن كان من قولك عرضت العود على الاناء وشبهه كسرت أيضاً وقد يضمه واعلم أن الكسابة من جملة الطرق أيضاً ولا يصح أن يريد المصنف بقوله والمثال لأن تظليله بالمعصوم يطله لأن كل ما صح التعبير عنه

العلم موقوف على العلم بها لتوقف العلم بالنسبة على تصور المتكسبين على أن قولنا نبشوف بأسماء هؤلاء يدل على العلم بالمسميات مع المطالبة بالانباء بأسمائها تعجيراً ولا يتوهم الدور بالنسبة إلى المعاني المركبة لأن العلم بها إنما يتوقف على العلم بكون المفردات موضوعة لمعانيها المفردة لا على العلم بكون المركب موضوعاً للمعنى التركيبي وفيه بحث أما أولاً فلأن العلم بالمفردات بمعنى الفهم من اللفظ وفي الحال يتوقف على العلم بالوضع وذا إنما يتوقف على العلم بها سابقاً وفي الجملة لاعتق فهمها من اللفظ وفي الحال والحاصل إنما تتصور الالفاظ والمفردات أولاً ثم نعلم وضما لها ويرتسم ذلك في خيالنا فنستفيد المفهوم عند سماع اللفظ ثانياً وهذا تحقيق ما في التفسير الكبير للإمام يحمل أنه إذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى وحينئذ ينفع الدور وأما ثانياً فلما ذكر الفرزى من أنه لو كنى في إفادة المعاني المركبة مجرد العلم بوضع المفردات لم يحصل اختلاف الافادة في المركبات عند اتفاقها في الالفاظ ومعانيها كما يقال ضرب موسى عيسى وضرب عيسى موسى وما ضرب زيد إلا عمراً وما ضرب عمراً إلا زيد واللازم باطل أقول الهيئة التأليفية الخاصة كواحد

أمكن كتابته فلا يكون اللفظ أعم منها فاعرف ذلك (قوله : بازاء المعاني الذهنية) هذه
هو الثالث من الأقسام الستة وهو الموضوع له وحاصله أن الوضع للشيء فرع عن تصويره
فلا بد من استحضار صورة الانسان مثلاً في الذهن عند إرادة الوضع له وهذه الصورة الذهنية
هي التي وضع لها لفظ الانسان لا الماهية الخارجية والدليل عليه أنا وجدنا إطلاق اللفظ
داثراً مع المعاني الذهنية دون الخارجية بانه أنا إذا شاعدا شيئاً فقلنا أنه حجر أطلقنا لفظ
الحجر عليه فإذا دوننا منه وظنناه شجرة أطلقنا لفظ الشجر عليه ثم إذا ظنناه بشراً أطلقنا لفظ
البشر عليه . فالمعنى الخارجى لم يتغير مع تغير اللفظ فدل على أن الوضع ليس له بل للذهنى
وأجاب في التحصيل عن هذا بأنه إنما دار مع المعاني الذهنية على اعتقاد أنها في الخارج كذلك وهو
جواب ظاهر ويظهر أن يقال أن اللفظ موضوع بازاء المعنى من حيث هو أى مع قطع النظر عن
كونه ذهنياً أو خارجياً فإن حصول المعنى في الخارج والذهن مع الأوصاف الزائدة على المعنى واللفظ
إنما وضع للمعنى من غير تقييده بوصف زائد ثم إن الموضوع له قد لا يوجد إلا في الذهن فقط كالعلم
ونحوه وهذه المسئلة قد أهملها الأمدى وابن الحاجب (قوله ليفيد النسب) شرع يتكلم في فائدة
الوضع وهو الرابع من الأقسام واللام متعلقة بقوله قبله وضع وحاصله أن اللفظ وضع لإفادة
النسب بين المفردات كالفاعلية والمفعولية وغيرهما وإفادة معاني المركبات من قيام أو

من المفردات ولا نسلم اتفاق المفردات عند اختلاف الهيئة المذكورة لا يقال بحيثئذ يكون
العلم بوضع الهيئة التأليفية من شرائط الإفادة فيلزم توقف إفادة اللفظ المركب بمعناه على العلم
بوضعه له إذ لا معنى له سوى العلم بوضعه مفرداته والهيئة التأليفية لما قصد منها لانا نقول العلم
بوضع الهيئة التأليفية كالعلم بأنه إذا وقع بعد فعل اسمان صالحان للفاعلية والمفعولية لم يوجد
قرينة الفاعلية سوى التقديم فالمتقدم فاعل لا يفيد بمجرد معنى تركيبياً خاصاً بمادة كضرب
موسى عيسى مثلاً إلا بعد معرفة وضع مفردات هذا التركيب ولا معرفة وضع شيء منها بمجرد ذلك
يفيد ذلك بل جميع العلوم المتعلقة كل منها بوضع شيء من الألفاظ المفردة والهيئة التأليفية بمعناه
سبب للعلم بمجموع المعنى المركب من معانيها ولا خفاء أن جميع العلوم المتعلقة بأوضاع هذه
الاشياء غير العلم بوضع المجموع فاستفادة العلم بمجموع المعنى موقوف على جميع تلك العلوم
لا العلم بوضع المجموع وهذا العلم يتوقف على العلم بمجموع المعنى فلا دوره فإن قلت العلم
بوضع المجموع لا ينفك عن جميع العلوم بالأوضاع فتوقف العلم بمجموع المعنى على الثاني يستلزم
توقفه على الأول قلنا : لا نسلم لجواز أن يكون عدم الانفكاك لأنه معلول المعلول أو لانه
والعلم بمجموع المعنى معلول بمجموع العلوم فالوجه في الجواب هو الأول ثم نقول أن يقول جعلتم
فيما مر علة الوضع احتياج الناس إلى تعبير ما في الضمير ثم جعلتم العلة لإفادة النسب في

يقوم فلفظ زيد مثلاً وضع استفاد به الإخبار عن مدلوله بالقيام أو غيره ، وليس الفرض من الوضع أن يستفاد باللفاظ معانيها المفردة أى تصور تلك المعاني لأنه يلزم الدور وذلك لأن إعادة الألفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعاً لتلك المسميات واللفظ بكونها موضوعاً لتلك المسميات يتوقف على العلم بتلك المسميات فيكون العلم بالمعاني متقدماً على العلم بالوضع فلو استفدنا العلم بالمعاني من الوضع لكان العلم بها متأخراً عن العلم بالوضع وهو دور فإن قيل هذا بعينه قائم في المركبات لأن المركب لا يفيد مدلوله إلا عند العلم بكونه موضوعاً لتلك المدلول والعلم به يستدعى سبق العلم بذلك المدلول فلو استفدنا العلم بذلك المدلول من ذلك المركب لزم الدور وأجاب في المحصول بأننا لنسلم أن إعادة المركب لمدلوله متوقفة على العلم بكونه موضوعاً له بل على العلم بكون الألفاظ المفردة موضوعاً للمعاني المفردة وعلى كون الحركات الخصوصية كالرفع وغيره دالة على المعاني المخصوصة وقد أهمل ابن الحاجب والآمدى هذه المسئلة أيضاً قال (و لم يثبت)

المركبات والجواب أنه لا منافاة إذ الفرض من وضع اللفظ إعادة النسب ليحصل التعبير . فالتأني : غرض الفرض ، وكل منهما غرض إليه أشار الفرضي . أقول : لو عكس المكان أولى لأن إعادة النسب والمعاني المركبة هو الغرض الحاصل من التعبير ولعله أراد بأن الفرض من الوضع جعل اللفظ بحيث يفيد النسب لفرض التعبير عما في الضمير ، ثم نفي فرغ من الكلام في الوضع والموضوع له شرع في بيان الوضع وتقريره أنه لا بد لدلالة اللفظ على المعنى من مخصص لا متاع ترجع أحد المتساويين بلا مرجع وليس هو المناسبة الطبيعية وإلا لا تمتنع عدم دلالة الألفاظ الهندية على معانيها عند من لا يعلم الوضع ولما صح وضع لفظ لمعنى ومقابله كالقرء للحيض والطهر ، لأنه لو فرض وضع لمقابله دونه دل عليه اللفظ . فونه في هذا الاصطلاح وأولها فيدل عليها فلو كانت الدلالة بالذات لزم تخلف ما بالذات في الألوار ، واختلاف ما بها في الثاني بأن يكون اللفظ الواحد دالاً بالذات على المتقابلين مناسباً لإياهما ومختلفان كذا ذكر المحقق وهو على تأمل وزعم عباد بن سليمان الضيمري وأهل التكسير أن بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية قال المحقق وهو ما ذكره صاحب المفتاح ولعل الخالف يدعى ما يدعيه الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة إما بين اللفظ ومدلوله أو لا فبطلاه ضروري ثبت بما ذكرنا أنه لا بد من واضح واختلاف في تعيينه فذهب أهل التوقيف إلى أنه الله وأهل الاصطلاح إلى أنه الناس وأهل التوزيع إلى توقيفية بعض اللغات واصطلاحية بعضها وهذا إما بأن يكون الابتداء من الله والإتمام من الناس أو بالعكس والقسم الأخير مما لم يذهب إليه أحد وأهل التوقيف إلى أن السكك محتمل (ولم يثبت)

تعيين الواضع والشيخ زعم أن الله تعالى وضمه ووقف عباده عليه لقوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها ما أنزل الله بها من سلطان . واختلاف النسخ والوائكم ولأنه لو كانت اصطلاحية لاحتيج في تعليمها إلى اصطلاح آخر ويتسلسل ولجواز التغيير فيرفع الأمان عن الشرع .

تعيين الواضع (بدليل قطعي) والشيخ (أبو الحسن من أهل التوقيف حيث) زعم أن الله تعالى وضمه (أى اللفظ بأزاء المعنى (ووقف عباده) أى علمهم كونه موضوعاً له بالوحي أو خلق أصوات تدل (عليه) أو خلق علم ضرورى لقوله تعالى : (وعلم آدم الأسماء كلها) إذ المراد بها إما موضوعها الأصلى أو المنقول اليه فعلى الأول يراد بها السمات وهى العلامات . فيشمل الاسم والفعل والحرف فالحكم بتعليم الله تعالى آدم عليه السلام وعلى الثانى يثبت المطلوب فى الاسم وهو الاسم وهو ظاهر وفى الأخيرين لعدم القائل بالفصل ولأن التكلم بمجرد تعليم الأسماء دونها متعذر أو متعسر وقوله تعالى : (إن هى إلا أسماء سميتوها أنتم وبآؤكم) (ما أنزل الله بها من سلطان) ذم أقواماً على تسميتهم بعض الأشياء من غير توقيف فلم أن النعم من لوازم الاطلاق اصطلاحاً فلا شيء مما لا ذم فيه من الألفاظ اصطلاحاً فالحكم توقيفى وقوله : (ومن آياته خلق السموات والأرض) (واختلاف النسخ والوائكم) والمراد باتفاق أئمة التفسير اللغات المختلفة باطلاق اسم السبب على المسبب فيراد تعليمها لا الاصطلاح لما لا لم تكن من آياته (ولأنه) الضمير للشأن (لو كانت) اللغات (اصطلاحية) أى بوضع البشر واصطلاحهم (لاحتيج فى تعليمها إلى اصطلاح آخر) ضرورة تعريفه لذلك الغير والتعريف إنما هو باللفظ والمفروض أن لا يتوقف فينقل الكلام إلى تعليم ذلك (و) (الإصلاح) (يتسلسل) أو بدورهما باعلان واقتصر المصنف على التسلسل لأن الدور نوع منه لعدم تنهاى التوقفات (و) أيضاً لو كانت اصطلاحية (لجاز التغيير) والتبديل بأن يصطلح القوم المتأخر على غير ما اصطلاح عليه المتقدم بأن يضموا اللفظاً وضعوا الأولون لمفهومات آخر لجاز أن يراد بالصلاة والزكاة فى زماننا غير المراد بها فى زمان الرسول عليه السلام بأن يكون المفهوم منهما فى زماننا على اصطلاح قوم حدثوا بعد النبى عليه السلام (فيرفع الأمان عن الشرع) هذا هو تقرير الفرى مع زيادة لإصلاح وقال الجار بردى أنه لو كانت اصطلاحية لجاز التغيير بأن تمنح تلك اللغات بواسطة حدوث قوم آخرين وحينئذ يرفع الأمان عن الشرع لجواز أن تكون الألفاظ التى فى القرآن من وضع أقوام آخر أقول

وأجيب بأن الأسماء سمات الأشياء وخصائصها أو ما سبق وضعها والذم للإعتقاد والتوقيف يعارضه الإقدار

كأنه فهم من التخيير تبديل الالفاظ بالفاظ آخر ولا يستقيم ثبوته في الفاظ القرآن لأنها منقولة بالتواتر (وأجيب) عن الاول من الوجوه النقلية (بأن الأسماء) أى المراد بها في الآية الاولى (سمات الأشياء وخصائصها) مثل أن عليه الله تعالى أن الخيل للركوب والجل للحمل والشاة للأكل والثور للحراثة لا الالفاظ الموضوعه للعاني المستقلة المجردة عن الزمان وتخصيصها بها عرف طارئه نحوى سلمنا أن المراد الالفاظ لكن يجوز أن الله تعالى قد عليه ألفاظ سبق وضعها لمعان من أقوام قبل آدم وهذا معنى قوله (أو ما سبق وضعها) وتأنيث الضمير يجعل ما في تأويل الأسماء والالفاظ قال الفري الطائفة المتقدمة إما أناس أو غيرهم والاول باطل شرعا وكذا الثاني عتلا لأن وضع اللغات من غير الحيوان الناطق باطل ثم قال وفيه نظر أقول وجهه منع بطلان الوضع من غيره وأيضاً لو سلم أن الشرع لم يخبر بوجود أناس قبل آدم عليه السلام فعدم الإخبار بالشيء لا يستلزم الإخبار بعدمه حتى يكون القول به خلاف الشرع على أنه قد ورد في بعض الأخبار أنه تعالى كان خلق قبيل أدينا آدم مراراً متكررة طوائف مختلفة من الاناس أبو كل طائفة آدم ومثله يحكى في نهوى موسى عليه السلام وبوافق ذلك ما روى الشيخ العارف محي الدين بن العربي قدس سره في كتاب الفتوحات المكية عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إن الله تعالى خلق مائة ألف آدم وعن الثاني بأن ذم الله تعالى إياهم على اعتقادهم الهية مسميات تلك الأسماء لا الوضع لبعض الأشياء وهو معنى قوله (والذم للإعتقاد) وعن الثالث بأن يجوز حمل الآية على إقرار الله تعالى الالسة على وضع اللغات وهو أيضاً من آياته فما الرجحان للحمل على التوقيف وإلى هذا أشار قوله (والتوقيف يعارضه الإقدار) قال الفري وفيه نظر اما أولاً فلأن اطلاق اللسان على اللغة متعارف يقال لسان العرب ولسان الروم دون إطلاقه على الإقدار على وضع اللغات فيترجح الاول لكونه حقيقة عرفية وأما ثانياً فلأنه لو أريد بالالسة الإقدار لكان التقدير ومن آياته اختلاف أقداركم وهو باطل لعدم اختلاف أقدار الله تعالى وإنما المختلف أوضاع اللغات وهى غير الإقدار أقول كأنه فهم أن النزاع في أن الالسة مجاز عن اللغات أو الإقدار ولا يحق ما فيه بل النزاع في أن المراد يكون اختلاف اللغات من آياته كون التوقيف عليها كذلك أو الإقدار على وضعها مع صلوح كل منها لذلك بعد الاتفاق على أن الالسة مجاز عن اللغات فسقط الاول وكذا الثاني لانا لا نسلم حينئذ أن التقدير ما ذكره بل التقدير ومن آياته أقداره إياكم على وضع اللغات المختلفة كذا خطر

والتعليم بالترديد والقرائن كما الأطفال والتغير لو وقع لاشتهر به قول شرع في القسم الخامس : وهو الواضع فنقول : ذهب عباد بن سليمان الصنمري المعتزلي إلى أن اللفظ يفيد المعنى من غير وضع بل بذاته لما بينهما من المناسبة الطبيعية ، هكذا نقله عنه في المحصول ، ومقتضى كلام الأمدى في النقل عن القائلين بهذا المذهب أن المناسبة ، وإن شرطناها لكن لا بد من الوضع ، واحتج عباد بأن المناسبة لو انتفتح لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً من غير مرجح ، والجواب أنه يختص بإرادة الواضع أو بخلطوره بالبال ، ويدل على فسادها أنها لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف التواحي ولكان كل إنسان يهتدى إلى كل لغة ولكان الوضع لضدين محالاً وليس بمحال بدليل القرء للحيض والطهر ، والجون للسواد والياض إذا تقرر لإبطال مذهب عباد وأنه لا بد من واضع فقد اختلفوا فيه على مذاهب أحدها الوقف لأنه يحتمل أن تكون الجميع توقيفية وأن تكون اصطلاحية ، وأن يكون البعض هكذا ، والبعض هكذا . فإن جميع ذلك يمكن والأدلة متعارضة فوجب التوقف ، وهذا مذهب القاضي والإمام وأتباعه ومنهم المصنف ، ونقله في المنتخب عن الجمهور ، وفي الحاصل عن المحققين وفي المحصول والتحصيل عن جمهور المحققين ، والمذهب الثاني : أنها توقيفية ومعناه أن الله تعالى وضعها ووفقاً عليها بتشديد القاف أى علمنا إياها وهذا مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعري واختاره ابن الحاجب . والإمام في المحصول في الكلام على القياس في اللغات كما ستعرفه قال الأمدى إن كان المطلوب هو اليقين فالحق ماقاله القاضي وإن كان المطلوب هو الظن وهو الحق فالحق ماقاله الأشعري لظهور أدلته . واستدل المصنف عليه بالمنقول والمعقول فأما المنقول فثلاثة . الأول : قوله تعالى «وعلم آدم الأسماء كلها» إلى آخر الآية دلت الآية على أن آدم لم يضمها ولا الملائكة فتكون توقيفية أما آدم فلأنه تعلم من

بإلى ثم وجدت في كلام الفاضل ما يشير إليه وأجيب عن الأول من الوجهين العقليين بأننا لانعلم أن اللغات لو كانت اصطلاحية احتيج إلى آخر سابق بل يكفي فيه الترديد والقرائن وهو معنى قوله : (والتعليم بالترديد والقرائن كما للأطفال) أى كتعليم الوالدين أطفالهم وهو منصوب عطفاً على اسم إن وهو الأسماء وعطفه المراعى على الاقدار أى التوقيف يعارضه الاقدار والتعليم وهو سهولانه حيث أنه يتعلق بالجواب عن الوجه الثالث من المنقول ولا يكون جواب الأول من المعقول ، مذكورا قال الفريزى لأن التعليم بالترديد ليس معارضاً للتوقيف بل التعليم بالاصطلاح السابق . أقول وجه عدم صلوح المعارضة أن التعليم بالترديد مذبذب إلى العباد فلا يكون من آياته إلا بتقدير أن الاقدار عليه كذلك فالمعارض حيث أنه الاقدار ليس إلا وأجيب عن الثاني منهما بأن رفع الأمان من الشرع إنما يلزم من وقوع التغير لأجوازه (والتغير) لم يقع إذ (لو وقع لاشتهر)

الله تعالى ، وأما الملائكة فلأنهم تعلموا من آدم والمراد بالأسماء إنما هو الألفاظ الموضوعه
بأزاه المعاني ، وذلك يشمل الأفعال والحروف والأسماء المصطلح عليها لأن الاسم سمي
بذلك لأنه سمي أى علامة على معناه ، والأفعال والحروف كذلك ، وأما تخصيص الاسم
ببعض الأقسام فإنه عرف التحوين واللغوين سلباً أن الاسم بحسب اللغة يخص بهذا القسم
لكن التكلم بالأسماء وحدهما متعذر سلباً أنه غير متعذر لكن ثبت أن الأسماء توقيفية
فيثبت الباقي إذ لا قائل بالفرق : الثاني : إن الله سبحانه وتعالى ذم أقواماً على تسميتهم
لبعض الأشياء من غير توقيف . فقال : « إن هي إلا أسماء سميتوها » فثبت التوقيف في
البعض المذموم عليه ، ويلزم من ذلك ثبوته في الباقي ، وإلا يلزم فساد التعليل بكونه ما أنزله
الثالث : قوله تعالى : « ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم » وجه
الدلالة أن الله سبحانه وتعالى قد أمّن علينا باختلاف الألسنة وجعله آية ، وليس المراد
باللسان هو الجارحة اتفاقاً لأن الاختلاف فيها قليل ثم أنه غير ظاهر بخلاف الوجه ونحوه
فنعين أن يكون المراد باللسان هو اللغة مجازاً كما في قوله تعالى : « وما أرسلنا من رسول إلا
بلسان قومه » وحيداً فنقول لولا أنها توقيفية لما أمّن علينا بها ، وأما المقول فأمران :
أحدهما : أنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج الوضع في تعليمها لغيره إلى اصطلاح آخر بينهما .
ثم إن ذلك الطريق أيضاً لا يفيد لذاته ، فلا بد له من اصطلاح آخر ، ويلزم التسلسل . واعلم
أن هذا التقرير هو الصواب ، وهو كما أتى به المصنف ، ومن الشارحين من يقرر بتقرير
ذكره في المحصول على وجه آخر فقلوه إلا ههنا فاجتبه نعم هذا الدليل لا يثبت به مذهب
الأشعري وإنما يطل به مذهب أبي هاشم وأتباعه خاصة فاعرف ذلك . والثاني من المعقول
أن اللغات لو كانت اصطلاحية لجاز التغير فيها إذ لا حجر في الاصطلاح وجواز التغير
يؤدى إلى عدم الأمان والوثوق بالأحكام التي في شريعتنا فإن لفظ الزكاة والأجارة وغيرهما
يجوز أن تكون مستعملة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لمعان غير هذه المعاني المعروفة الآن
وقد علمنا من هنا أن قاعدة الخلاف في التفسير (قوله : وأجب) شرع في الجواب عن أدلة
الشيخ الخمسة . فاجاب عن الأول : وهو قوله تعالى : « وعلم آدم الأسماء » وجهين :
أحدهما : لأنسلم أن المراد بالأسماء في الآية هي اللغات بل يجوز أن يكون المراد بالأسماء
سمات الأشياء وخصائصها كتعليم أن الخيل تصلح للكر والفر ، والجمال للحمل ، والثيران
للزراعة . فأما تعليم الخواص فواضح ، وأما تعليم السمات أى العلامات . فتقريره من وجهين
أحدهما أن هذه الأشياء علامات دالة على تلك الحيوانات فإنه يعرف بمشاهدة الحرث مثلاً
كونه من البحر فإذا علم هذه الأشياء فقد علمه سمته على الدورات أى علامة عليها . الثاني : أن
الله تعالى علم آدم علامات ما يصلح للكر والفر ، وعلامات ما يصلح للحمل ، وغير ذلك
حتى إذا شاهد صفة ما يصلح للحمل في ذات استعمالها في الحمل إذا قرر هذا . فنقول : يصح

إطلاق الإيتم على ما ذكرناه لأن الاسم مشتق من السمة أو من السمو وعلى كل تقدير فكلمة ما يعرف ماهية ويكشف عن حقيقة يكون إسماء لأنه اشتق من السمة فواضح وإن اشتق من السمو فالعلو أيضاً موجود لأن الدليل أعلى من المدلول ، وأما تخصيص الاسم باللفظ المصطلح عليه فعرف حادث والضمير في عرضهم للسميات لتغليب من يعقل أى عرض السميات على الملائكة وامتحنهم على أسمائها ، أى ألفاظها كما قال الأشعري : أو صفاتها كما أولاه المصنف وغيره ، وعلى كل حال فليس في المضمرة دلالة على شيء مما نحن فيه الثاني : سلمنا أن الإسماء هي اللغات لكن يجوز أن تكون تلك الإسماء التي عليها الله تعالى آدم فقد وضعها طائفة خلقهم الله تعالى قبل آدم فلم قلتم أنه ليس كذلك ، وفي الحصول جواب ثالث . وهو أنه يجوز أن يكون المراد من التعليم إلمام الاحتياج إليها والافتقار على الوضع . وفي الأحكام جواب رابع ، وهو أن ما تعلمه آدم يجوز أن يكون نسيه ثم اصطاحت أولاده منه . بعده على هذه اللغات والكلام إنما هو فيها والجواب عن الثاني : وهو الذم في قوله تعالى : « ما أنزل الله بها من سلطان » ، إنما لانسلم أن الذم على التسمية بل على إطلاقهم لفظ الإله على الضم مع اعتقادهم أنها آلهة إذ اللات والعزى ومناة أعلام على أصنام فقرينة اختصاصها بالذم دون سائر الإسماء دليل عليه ، ولأن هذه أعلام منقولة ، وليست بمرجعة فلا ذم في التسمية بها على القول بالتوقيف كالحجرات وشبه لعدم ارتجاعها والجواب عن الثالث وهو قوله تعالى واختلاف ألسنتكم أنه إذا اتفق أن يكون المراد الجارحة كما تقدم ، وأن المراد إنما هو اللغات مجازاً . فليس على الامتنان على وضعها حتى يلزم التوقيف بأولى من حمله على الإقدار إما على وضعها أو على النطق بها فكل منهما آية وجيزة فالتوقف يعارضه الإقدار فان قيل : حمل على الوضع أولى لأنه أقل إضماراً . قلنا : لا إضمار هنا أصلاً فانه بل جاحله أن الامتنان دل على لازمه . على أن الباري تعالى له تأثير في اللغات . إما بالوضع ، أو بالإقدار والجواب عن الرابع : أننا لانسلم أنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج في تعليمها إلى اصطلاح آخر . بل يحصل التعليم بتريده اللفظ ، وهو تكراره مرة بعد مرة على الترائن كالإشارة إلى المسمى ، ونحوها وبهذا الطريق تعلمت الأعفان ، والجواب عن الخامس : أننا لانسلم ارتفاع الأمان عن الشرع . لأن التمييز لو وقع لاشتهر ووصل إلينا لكونه أمراً مهما فنعلم اشتهاره دليل على عدم وقوعه قال : (وفار أبو هاشم : الكل مصطلح وإلا)

لكونه مما يتوفر الذواعى على نقله ، واللازم باطل (وقال أبو هاشم) وأتباعه وهم أهل الاصلاح (الكل) أى مجموع الألفاظ (مصطلح وإلا) أى وإن لم يكن كذلك

فالتوقيف إنما بالوحى فستقدم البينة وهى متأخرة لقوله تعالى
 «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه أو بخلق علم ضرورى في
 حافل فيعرفه تعالى ضرورة فلا يكون مكلفاً أو في غيره وهو بعيد
 واجب بأنه المماثل بأن واضحاً ما وضعها وإن سلم لم يكن مكلفاً
 بالمعرفة فقط»

بل كانت توقيفية (فالتوقيف إما أن يكون (بالوحى فتقدم البينة) أى لزم حينئذ تقدم
 البينة على التوقيف والعلم باللغة (وهى) أى لكن البينة (متأخرة) عن التوقيف بها (لقوله
 تعالى وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) أى بلغتهم فيطّل تقدم البينة وكذا كون
 التوقيف بالوحى فإن قلت دلالة الآية إنما هى على سبق اللغات والأوضاع دون التوقيف
 والتعليم فلا يلزم تقدم التوقيف على البينة قلنا هو مبنى على أن لغة التوم بطريق الإضافة إنما
 يكون بعد توقيفهم وتعليمهم كذا ذكر الفاضل (أو) يكون (بخلق علم ضرورى في عاقل)
 خيلزم أن يعرف ضرورة أن الله تعالى وضع اللغة ووقفه عليه إذ لا بد في معرفة الوضع من
 معرفة الواضع على التبيين لاحتياجه إليه (فيعرفه تعالى ضرورة) لاستلزام العرفان
 الأول إياه (فلا يكون) هذا المماثل (مكلفاً) بمعرفة الله تعالى وإلا لكان تكليفاً بالماض
 وإذا لم يكلف بالمعرفة لم يكلف أصلاً لعدم المماثل بالنقل واللازم باطل (أو) يكون بخلقه
 (في غيره) أى غير المماثل (وهو بعيد) إذ يبعد كون غير المماثل كالجماد والمجنون عالماً
 بهذه اللغات الكثيرة العجيبة والتركيبات اللطيفة وهنا قسم آخر وهو خلق الأصوات في
 الجمادات وإنما لم يذكره لأنه أيضاً مما يبعد عن العقل مع أن الآمدى جعله من قبيل خلق
 العلم الضرورى (واجيب) بأن التوقيف لآدم عليه السلام قبل وجود قومه كما دل ظاهر
 الآية ولا يقدح في ذلك تأخر بئس الرسول عن العلم باللغة وآدم وإن كان رسولا
 لكن دلالة الآية على سبق اللغات إنما هى في حق الرسول الذى له قوم وآدم لم يكن له قوم
 عند البينة فهو مخصوص من الآية، إليه أشير في المختصر وشرحه وقريب من هذا ما ذكر
 الفخرى من أنه يقتضى تقدم اللغة على إرسال الرسل لاعل الوحى مطلقاً لجواز كون التوقيف
 بالوحى إلى نبي غير مرسل و (بأنه المماثل) ولا يلزم أن يعرف أن الله هو الواضع
 إذ لا حاجة في الوضع إلى العلم بالواضع على التبيين بل أن يعلم (بأن واضحاً ما وضعها)
 أى اللغات بأداء المعاني (وإن سلم) لزوم كونه عارفاً بالله فلا نسلم أنه لا يكلف أصلاً بل
 (لم يكن مكلفاً بالمعرفة فقط) ويكون مكلفاً بسائر التكليفات ولا نسلم أنه باطل قال

وقال الأستاذ ما وقع به التثنية إلى الاصطلاح تنويفي والبقى مصطلح
أقول هذا هو المذهب الثالث الذي ذهب إليه أبو هاشم وهو أن اللغات كلها اصطلاحية
إذ لو وضعها البارئ تعالى ووقفنا عليها بتشديد القاف أى أعلنها بها فالتوقيف إما
أن يكون بالوحى وهو باطل لأنه يلزم تقدم بعثة الرسل على معرفة اللغات لكن البعثة
متأخرة لقوله تعالى : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ، أو يكون بخلق علم ضرورى
فى عاقل بأن الله تعالى وضعها لهذه المعاني وهو باطل لأنه يلزم منه أن يعرف الله تعالى
بالضرورة لا بحصول العلم لأن حصول العلم الضرورى بوضع الله تعالى يستلزم العلم الضرورى
بأنه تعالى لأن العلم بصفة النبوة إذا كان ضرورياً يكون العلم بذاته أولى أن يكون ضرورياً
وحينئذ فيلزم أن لا يكون مكلفاً بالمعرفة لحصولها وإذا لم يكن مكلفاً بها لم يكن مكلفاً مطلقاً
لأنه لا قائل بالفرق أو يكون بخلق علم ضرورى فى إنسان غير عاقل وهو بعيد جداً فإنه بعيد
أن يصير غير العاقل علماً بهذه الكيفيات العجيبة وهذه التركيبات الدائرة الطائفة فاذا انتفت

الغنى وفيه نظر أما أولاً فللإجماع على عدم الفصل وأما ثانياً فلقولهم ان كل عاقل مكلف
بمعرفة الله تعالى أقول كلاهما ممنوع كيف والصي العاقل غير مكلف بالمعرفة عند كثير من
العلماء وكذا الناشئ على شاق جبل فيها ان عرفا الله فبعد البلوغ وبلوغ الدعوة مكلفان بسائر
الشرائع لا المعرفة لامتناع تحصيل الحاصل (وقال الأستاذ) الاسفراغى ومن تابعه وهم أهل
التوزيع (ما وقع به التثنية إلى الاصطلاح) والصواب على وكأنه ضمنه معنى الإشارة أى التقدير الذى
وقع به الإشارة إلى الاصطلاح أى التعليم الغير ابتداء (توقيف والباقي مصطلح) إذ لو لم يكن البعض
توقيفياً لزم الدورام التسلسل كالجواب ما أجيب به عنه ولكونها مما هو ترك المصنف ذكرهما
وإذا بطل مذهب التبعين تعين التوقف وفى شرح المختصر للحقق أن النزاع ان كان فى القطع
فالصحيح التوقف وإن كان فى الظهور فالظاهر قول الشيخ لأن المراد بالآية الاولى إما تعليم
الاسماء لأدم عليه السلام وهو ظاهر فى أنه تعالى الواضع ويثبت فى الأفعال والحروف
تعلم الفصل وذلك لأن الظاهر من تعليم الاسماء تعريف وضعها الجديد المخترع إذ الأصل
عدم وضع سابق لا الهام بأن يضع لكونه مجازاً وأما تعليم سمات المفهومات أى الألفاظ
الدالة عليها الشاملة للأقسام الثلاثة وهو أيضاً ظاهر فيما ذكرنا لما ذكرنا وحل الاسماء على
الحقائق والخواص وهى المسميات مخالفة للظاهر لدلالة قوله تعالى : « أدعيتون بأسماء هؤلاء »
وقوله : « فلما أنبأهم بأسمائهم » على أن التعليم للأسامى لا المسميات فان قلت الضمير فى قوله : « ثم
عرضهم » يرجع إلى الاسماء والضمير لا يصلح لها إلا إذا أريد بها المسميات مع تليب العقلاء

طرق التوقيف اتتني التوقيف وثبت الاصطلاح وهذا التقرير هو الصواب على خلافه
ما قرره الامام وأتباعه فانهم جعلوه دليلين فلزهم بطلان دعوى الحصر كما يعرف بالوقوف
عليه فجعله المصنف دليلاً واحداً مقسماً لجمع بين الاختصار في اللفظ والاختصار في الأقسام
وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لم لا يجوز أن يقال ان الله تعالى ألهم العاقل أى خلق العلم
فيه بأن واضعاً اما وضع هذه الألفاظ بأزاء هذه المعاني لأن الله تعالى هو الذى وضع حتى
يلزم المحذور وهو عدم التكليف الثانى سلمنا هذا لكن يلزم أن لا يكون مكلفاً بالمعرفة فقط
لكونه قد عرف وهذا لا استحالة فيه أما كونه غير مكلف مطمئناً فانه غير لازم كن أن
بعبادة دون عبادة هـ واعلم أن الأحسن في الجواب ما أجاب به ابن الحاجب وهو أن يقال
ان الله تعالى عليها آدم ولا يرد عليه شيء مما قاله الخصم ثم عليها آدم لبنه ثم بعنه الله تعالى
الهم بلضمتهم وأحسن من هذا أيضاً أن يقال الروح قد يكون إلى نبي وهو الذى أوحى إليه
لكن لا للتبليغ وقد يكون إلى رسول وهو المبعوث لغيره ولهذا قالوا كل رسول نبي ولا
ينعكس والآية إنما تنق عليها بالروح إلى رسول فيجوز أن يكون حصل التعليم بالروح إلى
نبي (قوله وقال الأستاذ) هذا هو المذهب الرابع اختيار الأستاذ أنى إسحق الأسفرائين
القبامى وهو أن القدر الذى وقع به التنبيه إلى الاصطلاح توقيفى فانه لو كان اصطلاحياً
فى تعليمه إلى اصطلاح آخر وتسلسل كالتقاء وأما الباقي فيكون اصطلاحياً هكذا قال الإمام
لما تكلم على تفصيل المذاهب فتابعه المصنف لكنه نقل عنه عند الاستدلال عليه أن الباقي
يحتمل أن يكون اصطلاحياً وأن يكون توقيفياً وهو الذى نقله عنه ابن برهان والآمدى
وصاحب التحصيل وابن الحاجب وغيرهم فعلى هذا يكون مذهبه مركباً من الوقف والتوقيف
وفى المسئلة قول خامس أن ابتداء اللغات اصطلاحى والباقي محتتمل كذا فى المحصول
والتحصيل لكن فى المنتخب والحاصل الجزم بأن الباقي توقيفى قل (وطريق معرفتها
النقل المتواتر أو

قلنا الضمير للمسميات وإن لم يتقدم ذكرها لفظاً للقرينة الدالة عليها ثم لما بين الوضع
والواضع والموضوع له وعلّة الوضع مهد قاعدة يعرف بها وضع اللفظ لمعناه وذلك لأنه لما
كان الواجب من العلم بالشرع موقوفاً على العلم بمضمون الكتاب والخبر العريين وهو موقوف
على العلم بالعربية كان العلم بها واجباً لأنه مما يتوقف عليه الواجب مع كونه مقدور
المكلف فلا بد من بيان طريق معرفة اللغة وقواعدها التحوية والتصريفية (وطريق
معرفة) اما بمجرد النقل أو العقل أو المركب منهما والأول اما (النقل المتواتر)
وهو فى اللغات المشهورة بالتواتر التى لا تقبل التشكيك كالأسماء والأرض والبحر والبرق (أو)

الآحاد واستنباط العقل من النقل كما إذا نقل أن الجمع المعروف بالآلام واللام يدخله الاستثناء وإنه إخراج بعض ما تناوله النقل فتحكم بعمومه وأما العقل الصرف فلا يجدى) أقول هذا هو القسم السادس وهو الطريق إلى معرفة اللغات ويعرف بثلاثة أمور . أحدها : بالنقل المتواتر كالسماء والأرض والحر والبرد ونحوها مما لا يقل التشكيك . الثاني الآحاد كالقوله ونحوه من الألفاظ العربية قال في المحصول وأكثر ألفاظ القرآن من الأول وذكر الآمدى نحوه والثالث ولم

أما (الآحاد) أى نقل الآحاد ، وهو فيما وراء ذلك كالمروية المعنونة عن الأديب الباحثين عن اللغات المدونين لها كالتحليل والاصمى ونحوهما ، وقد أوردوا في مثله نحو الخطوط والحر يعطل للنحنيق والدم (و) الثاني هو (استنباط العقل من النقل) أى من القديتين الثقلين حكما لنويا (كما إذا نقل) عن أئمة اللغة (أن الجمع المعروف بالآلف واللام يدخله الاستثناء) ونقل عنهم أيضاً (وإنه) أى الاستثناء (إخراج بعض ما تناوله النقل) فالعقل يستنبط منها عموم الجمع المعروف (فيحكم بعمومه) بناء على أنه لو لم يكن عاما متواترا لكل فرد لما جاز إخراج أى فرد أريد قال الفري : ولو بدلت المقدمة الثانية بقولهم ان كل ما دخله الاستثناء فهو عام وجعلت المقدمة الثانية دليلا عليه لكان أظهر في المطلوب أقول كلامه في الاستنباط وهو يبنى عن الكلفة فلا يناسبه ما هو بديهي الانتاج فلذا أوردتها هو دليل الكبرى دونها مع أنه مما اشتهر نقله عن أئمة اللغة لا الكبرى الكلية التي ذكرها ويؤيد ذلك عبد الفاضل إياها من الضمان العتلية (وأما) الثاني : وهو (العقل الصرف فلا يجدى) نفعا في اللغة ، لأن وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات ، والعقل لا يستقل بها ، ثم في كون النقل المجرد طريقا بمعنى استقلاله بالدلالة ، فلا مدخل للعقل فيه نظر إذ صدق المنهج لا بد منه وهو عقلى بالطريق على هذا هو المركب وهو قسمان : قسم صرح فيه النقل بأن هذا هو موضوع لذلك ، وقسم ثبت فيه بالنقل ما إذا انضمت اليه مقدمة أخرى عقلية أفادنا العلم بالوضع وكل من القسمين يجرى فيه التواتر والآحاد والقدح في المتواتر سفسطة لاستحقاق الجواب فيها ثبت بالآحاد يثبت الظن وهو كاف فيه والاحتمالات المرجوحة إنما تافى القطع دون الظن فاندفع ما شكك به البعض من أن أكثر الألفاظ دورانا على الألسن كلفظ الله وقع فيه الخلاف سرياني هو أم عرق مشتق ، ومما اشتق . أو موضوع ابتداء . ولما وضع . للذات . أو لبعض المعاني المفهوم الكلى أو الشخصى . فإظنك بغيره وأيضا الرواة معدودون كالاصمى وغيره ولم يبنوا

(١٢ - بدخشى - ١)

يذكره الأمدى ولا ابن الحاجب * استبط العقل من النقل كما إذا نقل البنا أن الجمع المعروف يدخله الاستثناء ونقل البنا أن الاستثناء إخراج ما يتأوله اللفظ فيحكم العقل بواسطة هاتين المتقدمتين أن الجمع المعروف للعموم ، وأما العقل العرف بكسر الصاد أى الخالص فلا يجدى أى فلا ينفع فى معرفة اللغات لأن العقل إنما يستغل بوجود الواجبات وجواز الجائزات بواسطة المستحيلات ، وأما وقوع أحد الجائزين فلا يهتدى إليه واللغات من هذا القبيل لأنها متوقفة على الوضع قال : (الفصل الثانى فى تقسيم الألفاظ دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى لازمه الذهنى التزام) أقول

حد التواتر فلا تقطع وأيضاً هم أخذوا من تتبع كلام البلغاء واللفظ عليهم جائز (الفصل الثانى فى تقسيم الألفاظ) الموضوعات والتقسيم المذكورة ثلاثة : الأول : للدال وحده إلى المفرد والمركب * والمفرد إلى أقسامه . والثانى : باعتبار الدال والمدلول . والثالث : للدلول وحده وتقسيم المركب إلى أقسامه من تقسيم الدال وحده كتقسيم المفرد ولذا لم يصدره بلفظ التقسيم وإلا نسب ذكره عتیب تقسيم المفرد قبل التقسيم الثانى وإنما أخره عن الكل لأن القسمين المتوسطين مما يتعلق بالمفردات بحسب الأصل ولما توقف معرفة تقسيم الدال على معرفة أقسام الدلالة قدم تقسيمها وهى كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ آخر عقلياً كان الزوم أو عرفياً دائماً أو غيره كلياً أو جزئياً وهى إما غير لفظية كدلالة الأثر على المؤثر أو لفظية وهى إما أن تكون طبيعية كدلالة أخ على الوجع على ما قيل أو عقلية كدلالة اللفظ على الألفاظ مهملاً كان أو مستعملاً غير معلوم الوضع للسامع أو معلومة ، واعتبار الدلالة فيه بالنسبة إلى ما لا يتعلق بالوضع بما هو مشترك بين العالم بالوضع وغيره أو تكون وضعية وهى الدلالة اللفظية الوضعية وهى المراد هنا وهى كون اللفظ بحيث إذا سمع أو تخيل فهم منه المعنى العلم بالوضع ، وإنما لم نقل بالوضع للدلول عليه ليشمل تضمن، والالتزام إذ هما وضعيتان إذ المراد ، ما للوضع فيه دخل قيل : وإنما لم يجعل الدلالة نفس الفهم لأنه صفة الفاهم والدلالة صفة اللفظ فلا تكون هى هو ، وفيه نظر لأن اللفظ يتصف بفهم المعنى منه إلا أنه لتركبه لا يشتق منه اسم الفاعل قيل : ان معنى الدلالة موجبة تحمل اللفظ أو سماعه لفهم المعنى ، ولهذا يصح تعليل الفهم بالدلالة فتكون علته الفهم فيكونان متباينين فلا يكون أحدهما الآخر بحسب المفهوم والذات ، وهذا أقرب وإذا تقرر فنقول : (دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة) لتوافق اللفظ والمعنى لكونه موضوعاً بإزائه (و دلالة) على جزئه (أى جزء المسمى) لكون المعنى المدلول فى ضمن الموضوع له (و دلالة) على لازمه الذهنى (أى اللازم الذهنى للمسمى) التزام) لكون

لما فرغ من الكلام على وضع اللفظ وما يتعلق به شرع في تقسيمه وذلك من وجوه وقدم
تقسيم الألفاظ باعتبار دلالتها لأن التقسيمات كلها متفرعة على الدلالة وإنما قلنا أن تقسيم
الدلالة تقسيم للألفاظ لأن كلامه في الدلالة اللفظية ويلزم من تقديم الدلالة اللفظية إلى الثلاث
تقسيم اللفظ الدال بالضرورة فاندفع سؤال من قال كلام المصنف في تقسيم الألفاظ فكيف
ما انتقل إلى تقسيم الدلالة ثم أن الدلالة معنى عارض للشيء بالقياس إلى غيره ومعناها كون
الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر وهي إما لفظية أو غير لفظية فغير اللفظية قد تكون
موضعية كدلالة الذراع على المقدار المعين وغروب الشمس على وجوب الصلاة وقد تكون عقلية
كدلالة وجود المسبب على وجود سببه وليس الكلام في هذين القسمين بل في اللفظية فلذلك
احتجز المصنف عنهما بقوله دلالة اللفظ * ثم أن اللفظية تنقسم إلى ثلاثة أقسام إما عقلية
كدلالة المقدمتين على النتيجة ودلالة اللفظ على وجود الالفاظ وحياته وإما طبيعية كدلالة
اللفظ الخارج عند السعال على وجع الصدر وإما وضعية وهي المقصودة هنا فكان ينبغي
أن يقول دلالة اللفظ الوضعية على أن الإمام قال أن دلالة المطابقة وحدها وضعية وأما
التضمن والالتزام فمقتلبان وتصريف هذه الدلالة اتى يريدها المصنف هو كون اللفظ إذا
أطلق فهم منه المعنى من كان عالماً بالوضع وإن شئت قلت فهم السامع من الكلام تمام المسمى
أو جزاء أو لازمه وقسما المصنف إلى ثلاثة أقسام أحدها المطابقة وهي دلالة اللفظ على
تمام مسماه كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق وسمى بذلك لأن اللفظ طابق معناه * الثاني
دلالة التضمن وهي دلالة اللفظ على جزء المسمى كدلالة الإنسان على الحيوان فقط أو على
الناطق فقط وسمى بذلك لتضمنه إياه * الثالث دلالة الالتزام وهي دلالة اللفظ على لازمه
كدلالة الأسد على الشجاعة وإنما يتصور ذلك في اللازم الذهني وهو الذي ينتقل الذهن اليه
عند سماع اللفظ سواء كان لازماً في الخارج أيضاً كالسرير والارتفاع أم لا كالعلى والبصر
هو كدلالة زيد على عمرو إذا كانا مجتمعين غالباً ولا يأتى ذلك في اللازم الخارجى فقط كالسرير
مع الامكان فانه إذا لم ينتقل الذهن اليه لم تحصل الدلالة البتة ومن هذا يعلم أن قوله وعلى
لازمه الذهني التزام غير مستقيم لأن هذا يومه ووجد الدلالة مع اللازم الخارجى وهو باطل
تقال في المحصول وهذا اللزوم شرط لا موجب يعنى أن اللزوم بمجرد ليس هو السبب في

المعنى المدلول لازماً للوضع له وإنما اعتبر اللزوم الذهني لأن فهم المعنى من اللفظ أما سبب
الوضع له أو سبب أنه لا ينفك فهمه عن فهم الموضوع والأول متف فلا بد من الثاني. ولم
يعتبر الخارجى لحصول الفهم بدونه كما في دلالة العدم على الملكة وقيل لفظ التام في المطابقة
قواته إذ الجزء ليس يسمى اللفظ ويمكن التوجيه بأن الجزء لكونه مدلول اللفظ في الجملة قد

حصول دلالة الالتزام بل السبب هو إطلاق اللفظ وال لزوم شرط وهذا التقسيم يعرف منه حد كل واحد منها وفيه نظر من وجوه « منها أن اللفظ جنس بعيد لإطلاقه على المستعمل والمهمل وهو محتجب في الحدود فكان ينبغي أن يقول دلالة القول ومنها أن التام لا يكون إلا فيما له أجزاء وحيد فريد عليه دلالة اللفظ الموضوع لمعنى لا جزء له كالجوهر الفرد والآن والنقطة وكلفظ الله سبحانه وتعالى « ومنها أنه ينبغي أن يقول من حيث هو تمام وفي التضمن من حيث هو جزء وفي الالتزام من حيث هو لازمه ليحترز به عن اللفظ المشترك بين الشيء وجزئه كوضع الممكن العام والخاص على ما استعرف في الاشتراك وكذلك وضع مصر للإقليم الخاص والبلدة المعروفة وعن المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس في الكوكب مع لازمه وهو الضوء فان دلالة مصر مثلا على البلد المعروف إنما تكون بالمطابقة من حيث أنها تام المسمى لا من حيث أنها جزؤه فان دلالتها من هذه الحيثية دلالة التضمن وكذلك القول في دلالة التضمن والالتزام على أن الإمام أتى بهذا القيد في التضمن والالتزام فقط ويلزمه ذلك في الباقي وهكذا فعل صاحب التحصيل لكن حذفها صاحب الحاصل ثم المصنف من الجميع اكفاء بقرينة التام والجزئية واللازمة واتباعاً للمتقدمين فانه لم يذكره أحد قبل الإمام كما قاله القرافي « ومنها أن انحصار الدلالة الوضعية في الثلاث يرد عليه سؤال قوى أو رده بعضهم وتقريره موقوف على مقدمة وهي الفرق بين الكلى والكلية والكل والجزئ والجزئية والجزء فأما الكلى فهو الذى يشترك في مفهومه كثيرون كالإنسان والجزئ بمقابلة كزيد وسائر ذلك وأما الكلية فهو الحكم على كل فرد بحيث لا يبقى فرد من الأفراد كقولنا كل رجل يشبع رغيفان غالباً ومقابلة الجزئية وهو الحكم على بعض أفراد حقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان إنساناً وأما الكل فهو الحكم على المجموع من حيث هو مجموع كاهتمام العدد وكقولنا كل رجل يحمل الصخرة العظيمة فهذا صادق باعتبار الكل دون الكلية ويقابله الجزء وهو ما تركب منه ومن غيره كل كالحصاة مع العشرة إذا علمت ذلك فتقول صيغة العموم مسماها كلية ودلالتها على فرد منه كدلالة المشتركين على زيد المشترك مثلاً خارجة عن

يتوهم أنه مسماه فتكرر التام لذلك مع أنه تأكيد حسن لوقوعه في مقابلة جزء المسمى ولا بد في الكل من اعتبار قيد آخر وهو من حيث هو كذلك لا يلزم التقص باللفظ المشترك بين الكل والجزء كالإمكان المشترك بين الخاص والعام أو بين الملزوم واللازم كالشمس المشترك بين القرص والضوء إلا أن قيد الحيثية قد يترك لظهوره خصوصاً في ما يختلف باعتبار الحيثيات ولا يخرج دلالة المركب عن هذه الأقسام فان المعنى موضع اللفظ تعيينه له أو تعيين أجزائه لا جزاءه بحيث يطابق بالمجموع المجموع فالدلالات الثلاث في المركب كدلالة العشرة موجودة على مفهومه وعلى وجود الخمسة ووجود الزوج

الثلاث أما انتفاء للطابقة والالتزام فواضح وأما التضمن فآلته دلالة اللفظ على جزء مسماه كما تقدم والجزء إنما يقابله الكل ومسمى صيغة العموم ليس كلا كما قررناه وإلا لتعذر الاستدلال بها على ثبوت حكمها لفرد في الشيء أو النفي فإنه لا يلزم من نفي المجموع نفي جزئه . ولا من النفي عن المجموع النفي عن جزئه (فائدة) جميع ما تقدم في دلالة اللفظ كما عبر عنه المصنف وقد تقدم أنها فهم السامع والفرق بينهما وبين الدلالة باللفظ بزيادة الباء أن الدلالة باللفظ استعمال اللفظ أما في موضوعه وهي الحقيقة أو غير موضوعه لعلاقة وهو المجاز والباء فيها للاستعانة والسيببية لأن الإنسان يدلنا على ما في نفسه باطلاق لفظه فاطلاق اللفظ آلة الدلالة كالقلم للمكتابة والفرق بينهما من وجوه أحدها المحل فإن محل دلالة اللفظ القلب ومحل الدلالة باللفظ اللسان وغيره من الخارج وثنائهما من جهة الموصوف فإن دلالة اللفظ صفة للسامع والدلالة باللفظ صفة للتكلم وثالثها من جهة السببية فإن الدلالة باللفظ سبب ودلالة اللفظ مسبب عنها ورابعها من جهة الوجود فإنه كلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ بخلاف العكس وخامسها من جهة الأنواع فدلالة اللفظ ثلاثة أنواع المطابقة والتضمن والالتزام والدلالة باللفظ نوعان الحقيقة والمجاز قال (واللفظ إن دل جزؤه على جزئه مسمناه فركب وإلا ففرد)

(واللفظ إن دل جزؤه على جزئه معناه) أى معناه الموضوع له (فركب وإلا) وإن لم يدل (ففرد) يخرج من المركب ويدخل في المفرد مالا جزء له نحو . ف . علما وما له جزء لكن لا جزء لمعناه كالوجود وماله جزء لمعناه لكن لا يدل جزؤه على جزء معناه في وضع كريد وماله ولمعناه جزء ويدل عليه في وضع كعبد الله علما فإن جزاءه دل على جزء معناه في الوضع الإضافي لكن لا يدل على جزء المعنى المقصود إذ الظاهر من المعنى ههنا ما يقصد من اللفظ بالوضع الحالى إلا أن مثل الحيوان الناطق العلم للشخص الإنسانى لا يخرج عن المركب لدلالة كل من جزئيه على مفهومه الذى هو جزء الماهية الانسانية التى هى جزء من المعنى المقصود . وجزء الجزء جزء فيجب أن يقال ان قصد دلالة جزئه فيخرج لأن دلالة الجزء ههنا غير مقصودة كذا قيل وقال الفاضل لا دلالة لشيء من أجزائه أمثاله على شيء أما إذا اشترط في الدلالة التقصد والإرادة فظاهر وأما إذا لم يشترط فلعدم فهم المعانى الأصلية عند القرينة الدالة على أنها مستعملة في المعانى العلية للقطع بأن عبد في عبد الله بمنزلة نأن من إنسان ولا قائل فيه بالتركيب ودلالة أن على الشرط يعم أنها تدل حال الإفراد وعدم جعلها جزءا من الأعلام . ولا خفاء في أن ذلك موضع آخر أقول لا نسلم عدم انتقال الذهن إلى المعانى الأصلية بالنسبة إلى العالم بالوضعين غاية ما في ذلك أنه يقطع بأنها ليست

والمفرد إما أن لا يستقل بمعناه وهو الحرف

براده ولا نسلم أن عبد في عبد الله بمنزلة أن من لإنسان كيف وهو مقرون بماله دلالة في الجملة بخلاف أن من لإنسان فيجوز أن يكون عدم دلالاته بسبب أنه قرن بما لا دلالة له بدونه بل هو بمنزلة أن في قولنا إن علم عباً ولا نسلم عدم دلالاته حيث أنه على الشرط ولو تحقق وضع ثان لمعنى فعلي ماضى وفرض أن لإنسان منقول عن الجملة الثمرية لدل كل من جزأيه ولعله استبط ما قال من كلام الإمام حيث أخرج عبد الله عباً عن المركب بزيادة قيد حيث هو جزؤه بناء على أنه لا يصدق عليه أنه يدل جزؤه على جزء معناه حيث الجزء جزؤه بل حيث هو مركب وحيث لا يكون الجزء جزء عبد الله عباً وبوضحه أنه كان يمكن أن يقال عبد الله مركباً لا يدل جزؤه على جزء المعنى حال صيرورته جزءاً لعبد الله عباً وهو عباً يدل جزؤه على جزء المعنى حال كونه جزءاً للمركب فيلزم أفراد المركب وتركيب المفرد وأزاحه بأن المعبر في الدلالة وعددها حال يكون فيها الجزء جزءاً لهذا اللفظ لا لغيره والظاهر أنه لا حاجة إليه إذ إضافة الجزء إلى اللفظ تنفي عن هذا القيد وهذا مراد القرى بقوله ولا حاجة إلى هذه الزيادة لأن عبد الله عباً غير عبد الله نعماً فما هو جزء لعبد الله عباً ليس جزءاً لعبد الله نعماً وبالعكس فإن قلت الزاى من زيد قائم لا يدل على جزء المعنى فوجب أفراده أوجب بأن المراد الجزء الترتيبى قيل هو بما لا يناسب التعريف والحق أن قوله جزؤه لا يفيد العموم فلا يجب في المركب دلالة كل جزء حيث لا يقدر على دلالة الزاى من زيد قائم في كونه مركباً لدلالة كل من جزئيه الترتيبين على جزء المعنى كذا ذكر الجار بردى (والمفرد إما أن لا يستقل بمعناه وهو الحرف) ومعنى عدم استقلاله أن في دلالاته على معناه الأفراد لا بد من ذكر متعلقه لا أنه لا بد من ذكر متعلقه عند ذكره كما اختاره القرى وغيره وإلا انتقض بمثل ذو وقيد المعنى بالأفرادى أى مدلول اللفظ بانفراده لأن المعنى التركيبى الحاصل منه عند التركيب يضاف إليه أيضاً وإن كان الأول هو المراد عند إطلاق لفظ معنى اللفظ وتشترك الثلاثة في أن معانيها التركيبية لا تحصل إلا بذكر ما يتعلق به من أجزاء الكلام ويخص الحرف بأن معناه الأفرادى أيضاً كذلك وفي كلام بعض المصنفين إشارة إلى أن المراد بعدم استقلاله أن معناه غير مستقل أى متوقف على الغير ولذا جعلوا اللفظ الدال على الرابطة أى النسبة الواقعة بين المحمول والموضوع حرفاً لتوقف النسبة على المنتسبين إلا أنه قد يأتي في قالب الاسم في بعض الصور كـ «هو» في قولنا زيد هو عالم وفي قالب الفعل في البعض كـ «كان» في زيد كان عالماً وفيه نظر لأنه لو كان توقف مفهوم اللفظ على شيء موجباً لكون اللفظ حرفاً لكان جميع الأشياء

أَوْ يَسْتَقْبَلُ وَهُوَ فَعْلٌ إِنْ دَلَّ بَيِّنَتُهُ عَلَى أَحَدِ الْأَزْمَنَةِ الثَّلَاثَةِ وَإِلَّا
فَاسْمٌ كَلَّمَتْهُ إِنْ اشْتَرَكَ مَعْنَاهُ مُتَوَاطِئٌ إِنْ اسْتَوَى وَمَشْكُوكٌ إِنْ تَفَاوَتْ
وَجَنْسٌ إِنْ دَلَّ عَلَى ذَاتٍ غَيْرِ مَعْنِيَةِ كَالْفَرَسِ وَمُشْتَقٌّ إِنْ دَلَّ عَلَى
ذِي صِفَةٍ مَعْنِيَةِ كَالْفَارِسِ وَجُزئٌ إِنْ لَمْ يَشْرِكْ

الدالة على النسب والإضافات حروفا كذا ذكر الفاضل (أو يستقل) أى المفرد بمعناه (وهو فعل إن دل ببيئته) أى بصيغته وضماً (على أحد الأزمنة الثلاثة) أى الماضى والحال والمستقبل (وإلا) أى وإن لم يدل عليه بصيغته (فاسم) سواء لم يدل على الزمان كالسواد أو دل بلا خصوصية أحدها كالصبوح أو دل على أحدها لكن لا بصيغته كالآمس وغدا وعد الفرى اسم الفاعل بما دل عليه بالصيغة حال العمل لكن لا وضماً والظاهر أن دلالته عليه ليس بحسبها إذ معناه كون الصيغة موضوعة لذلك والاسم (كلى إن اشترك معناه) بين الأفراد الخارجية أو الذهنية بإمكان صدقه عليها والكلى (متواطئ إن استوى) معناه أى حصوله فى أفراد من غير التفاوت بالشدة ولا بالأولوية ولا الأولوية كالإنسان لتوافق أفرادها فى المعنى (ومشكوك إن تفاوت) الحصول بأحد الوجوه لتشكيك الناظر فى أنه متواطئ. أو مشترك كالعين نظراً إلى أصل التوافق وعروض التفاوت ولم يذكر المحقق الأولوية إشارة إلى أن ذكر كل من الشدة والأولوية مغم عن الأخرى ولذا يقال ما يتفاوت بأولوية وأولوية من غير ذكر الشدة ثم معنى ذلك أن العقل إذا لاحظ نسبة كل المفهوم إلى أفرادها فيحكم بأن اتصاف البعض به أولى وأقدم كما فى اتصاف الخالق والمخلوق بالوجود بخلاف اتصاف الآب والابن بالانسانية. (وجنس إن دل على ذات غير معينة) أى حقيقة معينة بالنوع (كالفرس) من غير دلالة على صفة إذ الذات كما يطلق ويراد به ما يقوم بنفسه أو ما صدق عليه الحقيقة من الأفراد يراد به نفس الحقيقة أيضاً (ومشتق إن دل على ذى صفة معينة) ثم المشتق إذا لم يعتبر فيه خصوصية ذات إماله الصفة فهو اسم صفة (كالفارس) فإن معناه شئ له هذه الصفة من غير دلالة فى اللفظ على خصوصية أنه إنسان أو جسم أو غيره حتى لو تصور ما هو أعم من الشئ لم يقدر موصوفه الشئ. وإنما ذلك لضيق العبارة وإن اعتبر فيه خصوصية الذات لم يكن من قبيل الذات كاسم الزمان والمكان إذ ليس معنى القيل شئ ما فيه القيل بل زمان أو مكان فيه ذلك كذا ذكر الفاضل وبما يدل على أن اسم الصفة لا يدل على خصوصية الذات صحة قولنا الأسود جسم وإفادته. وإلا لكان قولنا الاسم ذو السواد جسم (و) الاسم (جزئى إن لم يشترك) معناه بين الأفراد بأن لا يمكن

وعلم إن استقل ومضمر إن أم يستقل) أقول اللفظ ينقسم إلى مركب ومفرد وذلك لأنه إن دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه فهو المركب سواء كان تركيب إسناد كقولنا قام زيد وزيد قائم أو تركيب مزج كخمسة عشر أو تركيب إضافة كغلام زيد وأورد القاضي أفضل الدين الخونجى على هذا حيران ناطق علماً على إنسان فيبني أن يراه حين هو جزؤه كاذكره الإمام في المحصول (وتوابعه إن دل جزؤه) أى كل واحد من أجزائه واستخفى المصنف عن ذكره بإضافة اسم الجنس لأنها للعموم أو تقول إذا دل جزء واحد منه على جزء من معناه يلزم دلالة الجزء الآخر لأن ضم الجزء المهمل إلى المستعمل غير مفيد قال الأصفهاني في شرح المحصول ولا فرق بين المركب والمؤلف عند المحققين وقال بعضهم المركب ما قلناه وأما المؤلف فهو ما دل جزؤه لا على جزء المعنى كعبد الله (قوله وإلا مفرد) أى وإن لم يدل جزؤه على جزء معناه فهو المفرد وذلك بأن لا يكون له جزء أصلاً كباء الجرأوله جزء ولكن لا يدل على جزء معناه كزيد ألا ترى أن الدال منه وإن كانت تدل على حرف الهجاء لكنه ليس جزءاً من معناه أى من مدلولها وهو الذات المعينة وكذلك عبد الله وتأبطشراً ونحوه أعلاماً ولك أن تقول هذا التعريف يقتضى أن قام زيد مفرد لأن جزأه وهو القاف من قام والزاي من زيد لا يدل على جزء معناه فيبني تقييد الجزء بالقرب (قوله والمفرد الخ) بدأ بالكلام على المفرد لتقدمه على المركب بالطبع ثم إن المفرد ينقسم من وجوه فقدم ما هو باعتبار أنواعه وهو تقسيمه إلى الاسم والفعل والحرف وحاصله أن المفردان كان لا يستقل بمعناه فهو الحرف أى لا يفهم معناه الذى وضع باعتبار لفظ آخر دال على معنى هو متعلق معنى الحرف ألا ترى أى الدراهم من قولك قبضت من الدراهم دالة على معنى هو متعلق مدلول من لأن التبعيض تعاقبه وإن استقل نظران دل بهيئته أى بحالته التصريفية على أحد الأزمنة الثلاثة أما الماضى كتمام أو الحال كيقوم أو المستقبل كقم فهو الفصل (والا) أى وإن لم يدل بهيئته على أحد الأزمنة فهو الاسم وذلك بأن لا يدل على زمان أصلاً كزيد أو يدل عليه لكن لا بهيئته بل بذاته كالصباح والضحى وأمس والحال والمستقبل والآن (قوله كلئى) اعلم أن الاسم قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً وتسميته بذلك مجاز فإن الكلية والجزئية من صفات المسمى فالكلئى هو الذى لا يمتنع نفس تصوره من وقوع الحركة فيه سواء وقعت الحركة كالحبوان والإنسان والكاتب أو لم تقع مع إمكانها كالشمس أو استحالتها كالإله وتعبيره صدقه عليها وهو الجزء الحقيقى ويقال لما يدل على أخص من آخر جزئى إضافى أى بالإضافة إلى الأعم ثم الجزئى (وعلم إن استقل) بالدلالة بمعنى أنه وضع لمدلوله بلا قرينة (ومضمر إن لم يستقل) قال المدقق فى إيضاح المفصل المضمر ما وضع لمدلوله

يقوله أنه اشترك معناه غير مستقيم لأن الكلى الذى لم يقع فيه شركه يخرج منه فالأولى أن يقول ان قبل معناه الشركه وقال الغزالى الكلى هو ما يقبل الألف واللام ويتنقض بقولنا ابن آدم وشبهه .. ثم ان الكلى ان امتوى معناه في أفرادها فهو المتواطىء كالإنسان فان كل فرد من الافراد لا يزيد على الآخر في الحيوانية والناطقة وسمى متواطئاً لأنه متوافق يقال تواطأ فلان وفلان أى اتفقا وإن اختلف فهو المشكك سواء كان اختلافه بالوجوب والامكان كالوجود فإنه واجب في البارى ممكن في غيره أو بالإستثناء والافتقار كالوجود يطلق على الأجسام مع استثناءها عن المحل وعلى الأعراض مع افتقارها اليه أو بالزيادة والنقصان كالنور فإنه في الشمس أكثر منه في السراج والمفهوم من قول المصنف إن تفاوت اختصاصه بهذا الأخير وليس كذلك وسمى مشككاً لأنه يشكك الناظر فيه هل هو متواطىء لكون الحقيقة واحدة أو مشترك لما بينها من الاختلاف (فائدة) قال ابن التلسان لا حقيقة للشك لأن ما حصل به الاختلاف ان دخل في التسمية كان اللفظ مشتركاً وان لم يدخل بل وضع للقدر المشترك فهو المتواطىء وأجاب القرافى بأن كلا من المتواطىء والمشكك موضوع للقدر المشترك ولكن الاختلاف ان كان بأمور من جنس المسمى فهو المصطلح على تسميته بالمشكك وان كان بأمور خارجة عن مسماه كالذكورة والأنوثة والعلم والجهل فهو المصطلح على تسميته بالمتواطىء (قوله وجنس) يريد أن الكلى إن دل على ذات غير معينة كالفرس والإنسان والعلم والسواد وغير ذلك مما دل على نفس الماهية فهو الجنس أى اسم الجنس كما قال في المحصول وعتصراته وهذا التعريف ينتقض بعلم الجنس كاسامة للأسد وثعالة للثعلب فإنه يدل على ذات غير معينة تقول رأيت ثعالة أى ثعلباً مع أنه ليس باسم جنس بل علم جنس حتى يعامل في اللفظ معاملة الأعلام كالابتداء به ووقوع الحال منه على الفصيح ومنع صرفه إن انضمت اليه علة أخرى فهو وارد على هذا بخصوصه وعلى أصل التقسيم لكونه أهمل منه هـ والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس أن الوضع فرع التصور بقرينة غير الإشارة فان ضمير المتكلم والمخاطب والغائب إنما يتعين مدلولها بقرينة التكلم والمخاطب وتقدم الذكر فعنى عدم استقلاله غير ما هو في الحرف لأن احتياج تشخيص المدلول بإحدى القرائن لا يستلزم أن يشترط في إعادة معناه الافرادى ذكر متعلقه قال الفزرى وينتقض بالمعرف بلام العهد لأنه وضع لمدلوله بقرينة غير الإشارة وهى لام العهد أقول الاسم الداخلى عليه اللام لا يدل إلا على مسماه بلا قرينة والعهدية مستفاد من اللام مولو سلم فرجع لام العهد إلى الإشارة قال الجارردى في جعل المضمر جزئياً نظر لأن وحدته نوعية لمقولية أتت على المخاطب سواء كان هذا أو ذاك ولا شيء من الجزئى وحدته نوعية وجوابه

فاذا استحضرت الواضع صورة الأسد ليضع لها فتلك الصورة الكائنة في ذهنه هي جزئية بالنسبة إلى مطلق صورة الأسد فإن هذه الصورة واقعة لهذا الشخص في هذا الزمان ومثلاً يقع في زمان آخر وفي ذهن شخص آخر والجميع يشترك في مطلق صورة الأسد فهذه الصورة جزئية من مطلق صورة الأسد فإن وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس أو من حيث عمومها فهو اسم الجنس إذ تقرر هذا فنقول اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي هي وعلم الجنس هو الموضوع للحقيقة من حيث هي متشخصة في الذهن وعلم الشخص هو الموضوع للحقيقة بقيد الشخص الخارجي (قوله مشتق) أي وإن دل على ذي صفة معينة أي صاحب صفة معينة فهو المشتق كالأسود والفارس قال ابن السكيت وهو من كان على حافر سراء كان فارساً أو حماراً وقال عمار لا أقول لصاحب الحمار فارس ولكن حمار حكاها الجوهري قال وأما الراكب فهو من كان على بعير خاصة ولقائل أن يقول إذا كان الفارس يطلق عليها فلا يحسن تمثيل المصنف به للصفة المعينة قال في المحصول والأسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات إما متصفة بالسواد وإما مخصوص تلك الذات من كونها جسماً أو غير جسم فلا لأنه يصح أن تقول الأسود جسم فلو كان مفهوم الأسود أنه جسم ذو سواد لكان كتلك الجسم ذو السواد وهو فاسد ولو كان مفهومه أنه غير جسم لكان تقضاً نعم قد يعلم ذلك بطريق الالتزام (فائدة) الكلى على ثلاثة أقسام طبيعي ومنطقي وعقلي فالإنسان مثلاً فيه حصة من الحيوانية فإذا أطلقنا عليه أنه كلى فهنا ثلاث اعتبارات أحدها أن يراد به الحصة التي شارك بها الإنسان غيره فهذا هو الكلى الطبيعي وهو موجود في الخارج فانه جزء الإنسان الموجود وجزء الموجود موجود والثاني أن يراد به أنه غير مانع من الشراكة فهذا هو الكلى المنطقي وهذا لا وجود له لعدم تنافيه والثالث أن يراد به الامران مما الحصة التي يشارك بها الإنسان غيره مع كونه غير مانع من الشراكة وهذا أيضاً لا وجود له لاشتراكه على ما لا يتقاهى وذهب أفلاطون إلى وجوده وقد ذكر الامام تقسيمات أخر في الكلى كاتقسامه إلى الجنس والنوع وأهمه المصنف هنا لذكره إياه في المصباح (قوله) وجزئى إن لم يشترك أى لم يشترك في معناه كثيرون وهو قسم لقوله أو لا كلى أن اشترك معناه ثم ان الجزئى إن استقل بالدلالة أى كان لا يفتقر إلى شيء يفسره فهو العلم كريد وإن لم يستقل فهو المضمر كاتا وأنت لأن المضمرات لا بد لها من شيء يفسرها وفي كلامه نظر من وجوه أحدها أن عدم الاستقلال موجود في أساء الإشارة والاسماء الموصولة وغيرها مع أنها ليست بمضمرات الثاني أن هذا التقسيم كله في الاسم وقد تقدم أن الاسم هو الذى يستقل بمعناه فكيف يقسم إلى ما لا يستقل به الثالث أن عدم الاستقلال قد جعله أولاً حداً للحرف

فإن أراد بالاستقلال الأول غير ما أراد بالاستقلال الثاني فليين (فائدة) ذهب
الأكثرون إلى أن المضمر جزئى كما ذهب إليه المصنف واحتجوا بأن الكلى نكرة والمضمر
أعرف المعارف فلا يكون كلياً وبأنه لو كان كلياً لما دل على الشخص المعين لأن الدال على
الاعم غير دال على الاخص ونقل القرافى فى شرح المحصول وشرح التقيح عن الأقلين أنه
كلى وقال أنه الصحيح وقال الأصفهانى فى شرح المحصول أنه الاشبه وهذا القول هو الصواب
لأننا وأنت وهو صادق على ما لا يهاى فكيف يكون جزئياً وأيضاً فإن مدلولاتها لاتعين
إلا بقرينة بخلاف الأعلام وعلى هذا فانا موضوع لمفهوم المتكلم وأنت لمفهوم المخاطب وهو
لمفهوم الغائب وأما استدلالهم بالوجهين فعنهما جواب واحد وهو أن إفادة اللفظ للشخص
المعين له سببان أحدهما وضع اللفظ له بخصوصه كالأعلام والثانى أن يوضع لغير مشترك
ولكن ينحصر فى شخص معين فيفهم الشخص لخصر المسمى فيه لا لوضع اللفظ له بخصوصه
كفهم الكوكب المعين من لفظ الشمس وإن كان كلياً وكذلك القول أيضاً فيما عدا العلم من
المعارف كاسم الإشارة والموصول والمعرف بال ولهذا قال شيخنا أبو حيان الذى نأخذه
أنها كليات وضعاً جزئيات استعمالاً قال « (تقسيم آخر — اللفظ والمعنى) إما أن
يتحداً وهو المفرد أو يتكثراً

يعرف بالتأمل ولعل جوابه أن عدة من الجزئى باعتبار حالة استعماله لأنه جئى باعتبار
قصده معيناً جزئى وفيه نظر للزوم أن يكون مثل رجل وضارب فى قولنا جاء رجل أو
ضارب وأنت تقصد معيناً جزئياً اللهم إلا أن يقال أنه لو حظ فى أصل وضع المضمر
العين حيث وضع لواحد نوعى ليفهم منه المعنى عند الاستعمال ألينة بخلاف مثل رجل ونحوه
فذل ذلك منزلة وضعه للشخصى ثم لاختفاء فى أن تسمية اللفظ كلياً وجزئياً من تسمية الدال
باسم المدلول إذ الكلية والجزئية من صفات المعنى دون اللفظ على ما عليه المحققون وفى أن
لمراد عدم الاستقلال فى تعريفى الحرف والمضمر مع كونه مشتركاً بين مختلفين من غير
قرينة ظاهرة عما لا يناسب التعريفات (تقسيم آخر) وهو باعتبار الدال والمدلول (اللفظ
والمعنى) إما أن يتحداً وهو المفرد أو يكثراً (فإن اتحداً فاللفظ اما كلى أو جزئى
لما آخر ما مر ولذا لم يتعرض لتقسيمه هنا ومعنى وحدة المعنى أن يكون المقصود
باللفظ المستعمل هو فيه مفهوماً واحداً حتى لو جرى فيه كثرة وتعدد كان باعتبار ما صدق
هو عليه ومعنى كثرته هو أن يكون مفهوماً مغايراً لمفهوم آخر سواء كان مفهوماً لفظاً أو لفظاً
وان تكثراً أى اللفظ والمعنى فالالفاظ تسمى متباينة لركوب كل منها معنى غير ماركبه الآخر
سواء كانت المعانى متفاصلة بالذات لا يصدق بعضها على بعض أو غيرها وتسمى متواصلة

وهي المتباينة 'تفاصلت' معانيها كالسود والبياض أو 'تواصلت' كالسيف والصارم والناطق والفصيح أو 'بتكثر اللفظ' ويتحد المعنى وهي المترادفة أو بالعكس فإن 'وضع للكل' فثبتت 'إلا' فإن 'نقل لعلامة'

بأن يكون أحد اللفظين الذات والآخر للصفة أو يكونا للصفة وصفة الصفة وهذا معنى قوله (وهي المتباينة : تفاصلت معانيها كالسود والبياض أو تواصلت كالسيف والصارم) مثال لما بين الذات والصفة (والناطق) بمعنى الالفاظ (والفصيح) مثال لما بين الصفة وصفتها وقد يكون بين صفة الشيء وصفة أخرى له كالشاعر والكاتب وبين الذات وصفة الصفة كالإنسان والفصيح وبين الذات والمجموع الذات والصفة كالسيف والمهتد لغلبته على السيف الهندي وبين الذات والجزء كالإنسان والناطق بمعنى مدرك الكلّيات وبين الجزء والجزء كالحيوان والناطق وبين الجزء والصفة كالناطق والكاتب أو الجزء وصفة الصفة كالناطق بمعنى المدرك والفصيح وزعم الجاربردي والحنفي أن قوله وهي المتباينة ينصرف إلى قسمين وليس كذلك لاختصاصه بالآخر يشهد له المحصول وغيره على أنه لا يصح ضمير هي إلا باعتبار دلالة التكثر على الالفاظ وهي مفقودة في الأول اللهم إلا أن يقال اللفظ الواحد ذو المعنى الواحد يعرض له صفة التباين إذ نسب إلى لفظ آخر يخالفه في المعنى وحينئذ يكون راجعاً إلى تكثر اللفظ والمعنى وهو القسم الأخير (أو يتكثر اللفظ ويتحد المعنى و) (الالفاظ هي المترادفة) سواء كانت من لغة واحدة أو لا ترادفها على معنى واحد بالكرب (أو بالعكس) بأن يتحد اللفظ ويتكثر المعنى (فإن وضع) هذا اللفظ (للكل) أى لكل من المعاني بالوضع الأول (فشارك) أى فهو مشترك فيه بالنسبة إلى الجميع لاشتراك الكل فيه وبالنسبة إلى كل يسمى مجعلاً والمجمل ما يحتمل معنى آخر على السواء والمشارك قد يكون للضدين كالجون للأسود والأبيض وللجزء والكل كالامكان للعام والخاص والذات والصفة كالشمس للجرم والضوء والجرم والصفة كالناطق للمدرك والالفاظ والأشياء المختلفة كالعين للباصرة والفوراة والذهب وقرص الشمس ونفس الشيء وموضع من الركبة وعين للبراث والجاسوس (وإلا) أى وإن لم يوضع للكل بل وضع لأحدها ثم نقل إلى الباقي (فان نقل) لا علاقة بينهما فهو المرتجل مثل جعفر وكافور عليين كذا ذكر الفري أقول الظاهر أن المصنف جعله من المشترك ولذا لم يفرده بالذكر وقد صرحوا بأندرججه فيما كان موضوعاً للمعاني بالوضع الأول إذ الوضع الثاني إنما هو بالنقل لعلاقة إليه أشير في القسطاس وإن نقل (لعلاقة

واشتهر في الثاني سُمي بالنسبة إلى الأول منقولاً عنه وإلى الثاني منقولاً إليه وإليه وإلا لحقيقةً ومجازاً والثلاثة الأول المتحدة المعنى له وصلاً وأما الباقية فالمتساوية الدلالة مجملٌ والراجح ظاهرٌ والمرجوح مؤولٌ

واشتهر (أى غلب استعماله) في الثاني سُمي (اللفظ) بالنسبة إلى (المعنى) الأول منقولاً عنه وإلى (المعنى) الثاني منقولاً إليه) ويسمى منقولاً شرعياً أن كان الناقل الشرع كالصلاة وعرفياً أن كان العرف العام كاللداية واصطلاحياً إن كان الخاص كالرفع للنحاة والمنقولات بالنسبة إلى المعاني الثانية حقيقة عند الناقل مجاز عند أهل الوضع الأول وبالقِيَاس إلى المعاني الأول بالعكس (وإلا) أى وإن لم يشتهر اللفظ في الثاني أى لم يغلب مساوياً كان أو مرجوحاً (لحقيقة) بالنسبة إلى الأول (ومجاز) بالنسبة إلى الثاني وهو إما استعارة إن كانت الصلاقة المشبهة بينهما كأُسَدٍ للشجاع مجاز مرسل إن كانت غيرها مثل الحلول في تسمية المطر سماء وغيره وقد أطلق الفقهاء الاستعارة على أى مجاز كان والتقسيم إلى الحقيقة والمجاز بناء على استلزام المجاز الحقيقة وإلا فقد يكون اللفظ في المعنيين مجازاً فإن قيل على هذا التقدير أيضاً يجوز أن يكون للمعنيين مجازاً بأن لا يكون شيء منهما نفس الموضوع قلنا نعم لكنه يصدق أنه حقيقة في البعض ضرورة وجود الاستعمال في الموضوع له بخلاف ما إذا لم يستلزم فإنه يجوز أن لا يتحقق الاستعمال في الموضوع له ويكون في كل من المعنيين مجازاً كذا قال القاضل (والثلاثة الأول المتحدة المعنى) وهى أن يكون اللفظ واحداً كالمعنى أو كثيراً كالمعنى أو اللفظ كثيراً دون المعنى (نصوص) لعدم احتمال ألفاظها معنى آخر احتمالاً عن دليل إذ الثلاثة مشتركة في عدم الاشتراك وهو المعنى بقوله المتحدة المعنى وما هنا بحث لجواز أن يكون لكل من الألفاظ أو بعضها معان كثيرة مع عدم كون شيء من معنى أحدها معنى الآخر فالألفاظ حيثئذ إن لم تكن متباينة لم تنحصر الأقسام فيما ذكر وإن سميت متباينة لم يكن جميع المتباينة نصوصاً كذا ذكر الفري أقول المراد بالمتباينة هنا ما لكل منها معنى واحد بدليل التقابل والأمثلة وهى من النصوص وما ذكره يسمى متباينة أيضاً لثبوت ذلك من عبارته بطريق الدلالة فيلزم الانحصار وفيه نظر (وأما) الأقسام (الباقية) كالمتشرك والمنقول والحقيقة والمجاز (فالمتساوية الدلالة) منها كالمتشرك الذى لم يرجح أحد معنيتين أصلاً (مجمل) بالنسبة إلى كل من المعنيين (والراجح) الدلالة (ظاهر) بالنسبة إلى ما دل عليه (والمرجوح) دلالة (مؤول)

«المُشْتَرَكُ بَيْنَ النَّصِّ وَالظَّاهِرِ الْمُحْكَمِ وَبَيْنَ الْمُجْمَلِ وَالْمُؤَوَّلِ الْمُشْتَبَاهِ»

أقول : هذا تقسيم آخر للفظ باعتبار وحدته وتعددته ووحدة المعنى وتعددته فيكون تقسيماً له باعتبار ما يعرض له ، ولهذا أخره عن التقسيم الأول المعقود للتقسيم الذاتي كما تقدم بيانه . وحاصله أن اللفظ والمعنى على أقسام أربعة لأنها إما أن يتحد أو يتكثر أو يتكثر اللفظ مع اتحاد المعنى أو عكسه . الأول : أن يتحد اللفظ ، والمعنى كلفظ الله فإنه واحد ومدلوله واحد ، ويسمى هذا بالمتفرد لانفراد لفظه بمعناه . وقال الإمام : وهذا هو التقسيم إلى جزئى . وكلى . الثانى : أن يتكثر اللفظ ويتكثر المعنى كالسراد واليباض ، وتسمى بالالفاظ المتباينة لأن كل واحد منها متباين للآخر أى مخالف له فى معناه . ثم أن الالفاظ المتباينة قد تكون معانيها متفصلة ، أى لا يجتمع كما مثناه وكالأسود للإنسان والفرس ، وقد تكون متواصلة أى يمكن اجتماعها إما بأن يكون أحدهما اسماً للذات والآخر صفة لها كالسيف والصارم ، فإن السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كآلة أم لا والصارم مدلوله الشديد النطع فهما متباينان ، وقد يجتمعان فى سيف قاطع ، وأما أن يكون أحدهما صفة والآخر صفة للصفة كالناطق والقصيح فإن الناطق صفة للإنسان مع أن الناطق قد يكون فصيحاً ، وقد لا يكون فالفصيح للناطق ، وإذا قلت : زيد متكلم فصيح فقد اجتمعت الثلاثة ، وكذلك إذا كان مدلول أحدهما جزءاً من مدلول الآخر كالحيوان والإنسان ، ولم يذكره المصنف . الثالث : أى يتكثر اللفظ ويتحد المعنى . فنسمى تلك الالفاظ مترادفة سواء كانا من لغة واحدة أو من لغتين كلغة العرب ، ولغة الفرس مثلاً والترادف مأخوذ من الرديف وهو ركوب اثنين دابة واحدة . الرابع : أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً فإن وضع لكل أى لكل واحد من تلك المعانى فهو المشترك كالقرء الموضوع للطهر والحيض وفى كثير من النسخ فإن وضع لكل بال المعرفة وهو منقوض بأسماء الأعداد فإن العشرة مثلاً موضوعة لكل الأفراد ومع ذلك ليست مشتركة لأنها ليست موضوعة لكل منها ، وكذا لفظ البقرة الموضوع للسواد واليباض إلا أن يقال لانسلم أن المعنى متعدد بل واحد وهو المجموع أو يقال أراد بالكل الكلى العدى كما تقدم بسطه فى تقسيم الدلالة ، فيصح على أن تعريف كل يمتنع من جهة اللغة . وإن لم يوضع لكل واحد بل وضع لمعنى ثم نقل إلى غيره نظر فإن كان لا لعلاقة قال فى المحصول : فهو المرتجل واستشكله القرافي بأن المرتجل فى الاصطلاح هو

(و) القدر (المشترك بين النص والظاهر المحكم) بمعنى الراجح الدلالة أو المتضح للمعنى وهو كالجنس لها لأنها يشتركان فى ريجحان الإفادة إلا أن النص مانع من التقيض ، والظاهر غير مانع (و) المشترك (بين المجمل والمؤول المشابه)

اللفظ المخترع أى لم يتقدم له وضع قال : وأما تفسيره بما قاله الإمام فغير معروف ولم يذكر
المصنف هذا التقسيم ولعله لهذا السبب . وإن قل لعلاقة فإن اشترى فى الثانى أى بحيث صار
فيه أغلب من الأول كما قال فى الحصول وذلك كالصلاة سمي بالنسبة إلى المعنى الأول
بمنقولاً عنه ، وبالنسبة إلى الثانى منقولاً إليه . إما شريعياً أو عرفياً أو عاماً أو خاصاً بحسب
الناقلين كما سيأتى إيضاحه وتمثله فى حد المجاز . واعلم أن اشتراط المناسبة فى المنقول مردود
فإن كثيراً من المنقولات لا مناسبة بينها وبين للمنقول عنها ألا ترى أن الجوهر لغة هو الشيء
النفيس ثم نقله المتكلمون إلى قسم العرض وهو القائم بنفسه ، وإن كان فى غاية الحسنة
وأجاب الأصمغانى فى شرح الحصول بأن القيام بنفسه نفاسة وهو ضعيف وإن لم يشتر
فى الثانى كالأسد فهو حقيقة بالنسبة إلى الأول ، وهو الحيوان المفترس مجاز بالنسبة إلى الثانى
وهو الرجل الشجاع ، وعلم من هذا أن المجاز عند المصنف غير موضوع ، وسيأتى ما يخالفه
وهذا التقسيم مردود لأن المجاز أيضاً قد يصون أشهر من الحقيقة وهى المسئلة المعروفة
بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ، وسيأتى وأيضاً فالوضع على حدته لا يكتفى فى إطلاق
اللفظ الحقيقة على المعنى الأول ، بل لابد من استعمال ، وكذا فى المجاز أيضاً (قوله : والثلاث
الأول) أى متحد اللفظ والمعنى ، ومتكرر اللفظ والمعنى ومتكرر اللفظ متحد المعنى فإنها
بنصوص لأن كلا منها يدل على معنى لا يحتمل غيره ، وهذا هو معنى النص وسمى بذلك لأن
النص فى اللغة على ما حكاه الجوهري وغيره هو بلوغ الشيء متناهياً وغايته ، وهذه الألفاظ
كذلك لأنها فى الدرجة الغاية والمرتبة النهائية من وجوه الدلالة واحترز بقوله : المنجدة فالمعنى
جن القرء والعين والجون فإنها متباينة مع أنها ليست بنصوص لأن كل لفظ منها مشترك بين
حمان وكذلك الألفاظ المترادفة قد تكون مشتركة أيضاً كلفظ العين والذهب (قوله : وأما
الباقية) أى الأقسام الداخلة فى كون اللفظ واحداً ، والمعنى كثيراً وهو المشترك والمنقول
عنه والمنقول إليه والحقيقة والمجاز فإنها تنقسم إلى مجمل وظاهر ومؤول وذلك لأن اللفظ إن
كانت دلالة على تلك المعانى بالسوية كالقرء والعين وغيرهما من الألفاظ المشتركة فهو المجمل
فأخوذ من الجمل بفتح الجيم وإسكان الميم ، وهو الاختلاط . كما حكاه القرافي فسمى بذلك
بالاختلاط المراد بغيره وسيأتى أن قوله تعالى : إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ، وآتوا حقه يوم
حصاده . وغير ذلك من الجملات فلا يكون محصوراً فى المشترك وإن كانت دلالة على بعض
المعانى أرجح من بعض مسمى بالنسبة إلى الراجح ظاهراً وبالنسبة إلى المرجوح مؤولاً لكونه
يؤول إلى الظهور عند اقتران الدليل به المنقول لعلاقة ولم يشتر كالأسد دلالة على الأول
بمعنى غير الراجح الدلالة أو ما لم يتضح معناه لاشتراكهما فى عدم الرجحان إلا أن

ظاهرة وعلى الثاني مؤولة فان اشتهر وهو المسمى بالمقول كالصلاة فهو على العكس (قوله :
والمشترك) يعنى أن البص والظاهر مشتركان فى الرجحان إلا أن النص فيه رجحان بلا احتمال
لغيره كاسماء الأعداد والظاهر فيه رجحان مع احتمال كدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي فالقدر
المشترك بينهما من الرجحان يسمى المحكم فالمحكم جنس لنوعين النص والظاهر ثم ان الجمل
والمؤول مشتركان فى أن كلا منهما تفيد معناه إفادة غير راجحة إلا أن المؤول مرجوح أيضاً
والجمل ليس مرجوحاً بل مساوياً فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمشابه
فهو جنس لنوعين الجمل والمؤول وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى : « فيه آيات بحكمت
من أم الكتاب وأخر متشابهات » قال (تقسيم آخر مدلول اللفظ إما معنئى أو
لفظي مفرد أو مركب مستعمل أو مهمل نحو الفرس والكلمة وأسماؤه
الحروف والخبر والهذيان

الجمل مع ذلك غير مرجوح والمؤول مرجوح (تقسيم آخر) باعتبار المدلول (مدلول
اللفظ إما معنى) غير لفظ (أو لفظ) آخر وهو إما (مفرد أو مركب) وكل منهما إما
(مستعمل) دال على المعنى (أو مهمل) غير دال (نحو الفرس) هو مثال لما مدلوله
معنى غير لفظ وهو مفهوم الحيوان الصالح (والكلمة) هو مثال لما مدلوله لفظ مفرد
مستعمل كزيد مثلاً (وأسماؤه الحروف) مثال لما مدلوله لفظ مفرد مهمل كالباء اسماء له وهو
مهمل قال المراغى أسماء الحروف نحو الألف والباء كل منهما لفظ مفرد لم يوضع معنى قاله
الفرى : هذا سهو منه فان قوله نحو الألف والباء إن كان مثلاً للاسم صح لكنه ليس بمهمل
بل موضوع لاه وبه وإن كان للدلول فباطل لأن كلا من الألف والباء اسم لمدلول لما
ذكر الزخشرى من أن ضاد اسم يسمى به ضه من ضرب إذا تهجئته وكذلك راوياه اسمان
له وبه ومن أن سيويه نقل عن الخليل أنه سأل أصحابه كيف تقولون إذا أردتم التلفظ
بالكاف فى ذلك والباء فى ضرب فقيل باء كاف فقال : إنما جئتم بالاسم لا بالحرف أقوله
لعل المراغى أراد بقوله : كل واحد منهما لفظ كذا أن مدلول كل منهما مفرد غير موضوع وإلا
فقد صرح بأن نحو الألف والباء اسم للحرف وهو قول بأنه موضوع غير مهمل (والخبر)
نظير ما مدلوله لفظ مركب مستعمل هو زيد قائم مثلاً (والهذيان) نظير ما مدلوله لفظ
مركب غير دال ، أما شيء من أجزائه مثل أن يجمع ألفاظ مبهمة ويتكلم بها أو بأن لا يدله
بمجموعة من حيث هو وإن دل الأجزاء كقولك من ضرب منزلاً قاصدا التركيب ثم فى جعل
الكلمة والخبر والهذيان مما مدلوله لفظ بمعنى ما وضع له نظر اللهم إلا إذا أريد بالمدلول

والمركب صبيغ للإفهام فإن أفاد بالذات طلباً فالطلب له هيئة استنفهام
وللتحصيل مع الاستعلاء أمرٌ ومع التساوى التماسٌ ومع التسفل سؤالٌ
والإلا فمحتمل التصديق والتكذيب خسر وغيره.

ما يطلق عليه اللفظ سواء كان مفهوماً أو ما صدق عليه المفهوم مع أنه لا يناقش في المثال
أو أريد بكون مدلوله لفظاً أن المفهوم منه ملفوظ آخر كما في اسم الحرف أو أنه لفظ كذا
وكذا كما في الكلمة والخبر والهيذان هذا كله للمفرد (و) أما (المركب) فقد (صبيغ
للفهم) أي لإفهام السامع النسب والمعاني المركبة بعد علمه بأوضاع المفردات بخلاف المفرد
لأنه ليس الغرض من وضعه إفادة مسياه عدد جماعة منهم المصنف كما مر فهو أي اللفظ المركب
إما أن يفيد طلباً بالوضع أولاً (فإن أفاد بالذات) أي الوضع (طلباً) فهو إما أن يطلب به ذكر
الماهية أو تحصيل الشيء في الخارج وإلا في إما مع الاستعلاء أو التساوى أو التسفل (فالطلب للماهية
استفهام وللتحصيل) أي الطلب لتحصيل الشيء (مع الاستعلاء أمرٌ ومع التساوى التماسٌ ومع التسفل
سؤالٌ) ودعاه أقول في جعل الاستفهام طلب الماهية نظر إذا المطلوب به قد يكون وصفاً على ما صرح
به السكاكي كما يقال ما زيد وجوابه الكريم وقد يطلب به وجود الشيء كقولك هل الحركة
موجودة وقد يطلب به مجرد شرح الاسم بمعنى بيان معناه لأننى كقولك ما العناء إلى غير
ذلك اللهم إلا إذا تعسف في تفسير الماهية بما يشمل الكل وأيضاً لم يذكر النهى في الإقسام
مع أنه لا يطلب بالذات إلا أن يلتزم أن النهى عن الشيء أمر بضده قال الفري وفي اشتراط
الاستعلاء في الأمر نظر لأنه يناقض ما ذكر في باب الأمر بمعنى حكمه بفساد اشتراك العلم
والاستعلاء كليهما والجواب أنه أراد بالأمر هنا ما هو عند أهل العرف ولا خفاء في اشتراك
الاستعلاء فيه حيث لا العلو لأن الأعلى رتبة إذا قال لسيده افضل استعلاء يقال أنه أمر ولذا
ينسب إلى سوء الأدب وأراد بالأمر في باب الأمر ما هو عند أهل العربية وهم يسمون الكل
أمرًا إن كان طلب الفعل ونهياً إن كان طلب الكف (والإلا) أي وإن لم يفد المركب طلباً بالوضع
فإنما أن محتمل التصديق والتكذيب أولاً (فمحتمل التصديق والتكذيب خبر) ورد السكاكي
تعريف الخبر بأنه للزوم الدور بمرتين لتوقف معرفة الخبر حيث قد على معرفة التصديق والتكذيب
الموقوفة على معرفة الصدق والكذب وهي على معرفة الخبر إذ الأولان الذنية إلى الصدق
والكذب وهما الخبر عن الشيء على ما هو ولا على ما هو به والجواب أو الخبر المرفى هو الكلام
الخبر به والخبر المأخوذ في الصدق والكذب بمعنى الإخبار بدليل تعديته بعن (وغیره)

تَنْبِيهٌِ وَيَنْدَرُجُ فِيهِ وَالتَّسْمِيَةُ وَالتَّرْجِيُّ وَالْقَسَمُ وَالنَّدَاءُ) أقول مدلول اللفظ قد يكون معنى وقد يكون لفظاً فإن كان لفظاً فقد يكون مفرداً وقد يكون مركباً وكل منهما قد يكون مستعملاً وقد يكون مهملًا وبمجموع ذلك خمسة أقسام وقد ذكرها المصنف بأمثلتها من باب الف والظ والنشر الأول أن يكون المدلول معنى أى شيئاً ليس بلفظ كالفرس وزيد وهذا هو الذى تقدم انقسامه إلى جزئى وكلئ . الثانى أن يكون المدلول لفظاً مفرداً مستعملاً كالكلمة فإن مدلولها لفظ وضع لمعنى مفرد وهو الاسم والفعل والحرف . الثالث أن يكون المدلول لفظاً مفرداً مهملًا كأسماء حروف الهجاء ألا ترى أن حروف ضرب وهى منه وره وبه لم توضع لمعنى مع أن كلا منها قد وضع له اسم فلاول الضاد والثانى الراء والثالث الباء وهكذا ذكره سيويه ونقله عن الخليل فافهمه واجتنب غيره من التقديرات والهاء اللاحقة لضمه وره وبه هى هاء السكت . الرابع أن يكون المدلول لفظاً مركباً مستعملاً نحو الخبر فإن مدلوله لفظ مركب موضوع كقام زيد . الخامس أن يكون المدلول لفظاً مركباً مهملًا قال الامام والاشبه أنه غير موجود لأن الغرض من التركيب هو الافادة أو جزم به فى المنتخب وتبهم على ذلك صاحب الحاصل والتحصيل وهو ضعيف فإن ما قاله دليل على أن الماهل غير موضوع لا على أنه لم يوضع له اسم لا جزم بأن المصنف خالفهم وزاد على ذلك فثل له بالهذيان فإن لفظ مدلوله لفظ مركب مهمل وهو مصدر هذى بالذال المعجمة قال الجوهري هذى فى منطقة يهذى ويهذى هذوا وهذيانا (قوله والمركب صيغ للافهام) لما فرغ من تقسيم المفرد شرع فى تقسيم المركب ولا شك أن المتكلم إنما صاغ المركب من المفردات وألفه منها لإفهام الغير ما فى ضميره فتارة يفيد طلباً وتارة يفيد غير ذلك فإن أفاد طلباً بذاته نظر فإن كان الطلب للماهية أى لذكرها كما قال فى المحصول فهو الاستفهام كقولك ما حقيقة الانسان وهل قام زيد وهذا التقرير الذى ذكره لا دليل عليه فى كلام المصنف مع أنه لا بد منه . وإلا يرد الأمر لكونه طلباً للماهية أيضاً والمصنف تبع فى ذلك صاحب الحاصل وإنما سمي بالاستفهام لأنه طلب للفهم كاستعطى إذا طلب أن يعطى له إذ السين دالة على الطلب لكن

أى وغير المحتمل للصدق والكذب بعد عدم كونه للطلب الوضعى (تنبيه) لأنه للتنبيه على ما فى ضمير المتكلم (ويندرج فيه) أى التنبيه أمور أربعة : (زوال التنى والترجى) التنبى (والقسم والنداء) والفرق بين التنى والترجى أن التنى يكون فى المتمتعات والممكنات التى لا طاعية فى وقوعها كعود الشباب ووجدان كنز فى مكان والترجى ما يكون فى الممكنات التى فيها طاعية الوقوع وإنما قال يندرج دون أن يقال وهو الترجى الخ إشارة إلى اندراج غيرها فيه كفعلى المدح والنم وفعل التعجب وصيغ العقود وأفعال

الطلب في الحقيقة إنما هو بالأداة كهل ومتى ، فاطلاق الاستفهام والطلب على اللفظ المركب
 بمن باب إطلاق اسم الجزء على الكل . وإن كان الطلب لتحصيل الماهية فإن كان مع
 الاستعلاء على المطلوب منه ، أى طلب منه بظلمة ورفع صوت لا بتخضع وتذلل . فهو
 الأمر ، وإن كان مع التساوى فهو الاتماس كطلب الشخص من نظيره ، وإن كان مع التسفل
 نأى التذلل ، فهو السؤال كقول العبد اللهم اغفر لي (وقوله : بالذات) يعنى بالوضع ومنهم من
 يعبر عنه بقوله إفادة أولية والكل يعنى واحد واحترز به المصنف عما يفيد الطلب باللائم
 كقولك : أنا طالب منك أن تذكر حقيقة الإنسان ، وأن تسقيى الماء وأن لا تفعل كذا
 مقاته لا يسمى الأول استنهاماً ، ولا الثانى أمراً ، ولا الثالث نهياً بل هى إخبارات وكذلك
 فالتنقى والترجى والتسم والتداء تفيد أيضاً الطلب باللائم ، وهذا الذى قرره فيه نظر من
 وجوه منها أنه مناقض للبذكور فى الأوامر والنواهي حيث قال : ويفسدهما أى ويفسد
 ما شرط العلو والاستعلاء قول فرعون : ماذا تأمرونى . ومنها أنه خطأ من ذهب
 بأن التساوى ليس قسماً للاستعلاء والتسفل . بل للعلو ، وهو أن يكون الطالب أعلى مرتبة
 كما سيأتى فى باب الأوامر والنواهي لكنه قد الإمام فى ذلك ومنها أنه أهمل الطلب للترك
 تبعاً لأصاحب الحاصل ، وهو وارد على التقسيم ، وقد ذكره الإمام وغيره وقالوا إنه
 يقسم إلى الأقسام الثلاثة المذكورة فى طلب التحصيل لكنه مع الاستعلاء يسمى نهياً (قوله
 موالا) أى وإن لم يفد بالذات طلباً وذلك بأن لا يدل على طلب أصلاً كقام زيد أو يدل عليه
 لكن لا بالذات كقولك أنا طالب كذا ومنه التلقى وغيره مما تقدم فينظر فيه فإن كان محتملاً
 التصديق والتكذيب فهو الخبر كقولنا قام زيد وإنما عدل المصنف عن الصدق والكذب
 إلى التصديق والتكذيب لأن الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقتها ونحن نجد من
 الأخبار ما لا يحتمل الكذب كخبر الصادق وقولنا محمد رسول الله وما لا يحتمل الصدق كقول
 القائل مسيلة صديق مع أن كل ذلك يحتمل التصديق والتكذيب لأن التصديق هو كونه
 يصح من جهة اللغة أن يقال لقائله : صدق وكذلك التكذيب وقد وقع ذلك فالتوهم صدق
 خبر الله تعالى والكافر كذبه ، وهذا الحد الذى ذكره المصنف للخبر قد ذكره الإمام فى
 المحصول هنا وجزم به ثم أعاده فى باب الأخبار وقال إنه حد ردى لأن التصديق والتكذيب

المقابلة وما هو مصدر رب وكما الخبرية وغير ذلك وهذا بطل ما يفهم من كلام الفري من
 أن جسر النية فى الأربعة بالاستعزاء لا العقل ثم اعلم أنه لا بد من أن يتمحل ويراد
 بالمركب الكلام وبالأفهام إفادة المخاطب ما يصح السكوت عليه وإلا لم يصح الحصر لوجود
 قسم آخر كالركب الإضافى والوضعى .

عبارة عن الاخبار عن كون الخبر صدقاً أو كذباً فتعريفه به يجوزى ثم قال والحق أن الخبر
تصوره ضرورى لا يحتاج إلى حد ولا رسم (قواه وغيره فيه) أي غير محتمل التصديق
والتكذيب هو التثنية أى نهت به على مقصودك وقال فى المصنوع سمي به تمييزاً له عن غيره
قال وأنواعه تعلم بالاستقراء لا بالخصر وتدرج فيه الأربعة التى ذكرها المصنف * والفرق
بين التثنية والترجى أن الترجى لا يكون إلا فى للمكنات كقولك لعل زيداً يقدم والتثنية يكون
فيهما كقولك ليت الشباب يعود * واعلم أن قولنا أنا طالب كذا لم يصرح المصنف بكونه
داخلاً فى قسم الخبر أو التثنية وفيه نظر قال :

(الفصل الثالث فى الاشتقاق وهو رد لفظ إلى لفظ آخر لمؤنشته له وحروفه
الأصلية ومُناسِته له فى المنى)

(الفصل الثالث فى) تعريف (الاشتقاق) وبيان أحكامه * الاشتقاق على أقسام لأنه إن
اعتبر فيه الحروف الأصول مع الترتيب وموافقة المشتق الأصل فى معناه بأن يكون فيه
معنى الأصل وحده كالقتل مصدر أو مع زيادة فالاشتقاق الصغير وإلا فإن اعتبر
الحروف الأصول مع عدم الترتيب فالكبير وإلا فإن اعتبر مناسبة الحروف فى النوعية
والمخرج مع عدم الموافقة فى جميع الحروف الأصول فالأكبر وإلا فلا اشتقاق كما فى الحبس
والمنع ويشترط فى كل من الآخرين المناسبة بين المعنيين فى الجملة لا الموافقة فهى أقسام
متباينة * إليه يشير كلام المحقق والمتبادر عند إطلاق الاشتقاق هو الصغير وهو المراد بقوله
(وهو رد لفظ إلى لفظ آخر) فيه إشعار بأشترائط تضاير اللفظين فخرج الأسماء المشتركة
(لما وافقت له) أى لموافقة اللفظ المردود للفظ الذى رد إليه (فى حروفه) أى حروف بما رد إليه
(الأصلية) فيخرج مثل جبر ومنع ونهى ويشعر بأنه لا يريد الاشتقاق الأكبر ويدخل
رحل من الرحول وإن لم يوافق فى الواو لأنه زائد وقوله (ومناسِته له) عطف على
موافقته أى ولمناسبة الأول الثانى (فى المعنى) فلا يكون الذهاب من الذهب ولا ضرب بمعنى
دنى من الضرب بمعنى الذهاب ومخرج المعدول إذ المناسبة تقتضى المغايرة ولا مغايرة ثم فى
المعنى كذا قال الشارحان وعلى هذا يخرج مثل المقتل من القتل أيضاً أقول هذا إنما يكون لو أريد
المناسبة بين المعنيين وهو غير لازم بل مناسبة أحد اللفظين للآخر فى المعنى بمعنى أنه
منشأ تناسبها وعدم مناسبة عمر لعامر والمقتل للقتل بنوع يؤيده تصريح المحقق بتحقيق الموافقة
بينهما فى المعنى والمناسبة أعم وينبغى أن يراد بحروفه الأصول ما هى على ترتيبها ليخرج
ما هو من الكبير مثل الجذب والجذب إذ المقصود بالتعريف الصغير على ما تشعر به الأمثلة
وقد يزاد بتغيير ما ليدخل نحو فلك جمعاً قال الجار بردى ولا حاجة إليه لأن التضاير اللفظية

هـ "لا بد" من تغيير زيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما أو زيادة أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر أو زيادته أو نقصانه وزيادة أو نقصانه

مفهوم من التعريف أقول المراد أن قوله لفظ آخر يشعر باخيرة التامة ظاهراً فيخرج نحو : الفلك فيزداد تغيير ما يشعر بأن التغير في الجملة كاف فيدخل لا ان زيادته للإشعار بالتغير اللفظي كما ظن ويمكن حله على التغير في المعنى حتى يخرج المدول ومثل القتل في التثقل لشمول المناسبة لإحما على ما قدمنا وعرفه الميداني بقوله هو أن يجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فيرد أحدهما إلى الآخر وإن أريد بالتناسب التوافق كان للاشتقاق الصغير إذ التوافق في التركيب الموافقة في الأصول والترتيب وإن أريد الأعم بحيث يكون التناسب في التركيب متاولاً لمثل الحمد والمدح فأعم كذا ذكر الفاضل وقيل هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسب في التركيب فتجعله دالاً على معنى يناسب معناه وفرق ما بينها إذ الأول تعريف باعتبار العلم متاول لما لا يغير الأصل في المعنى والثاني باعتبار العمل غير متاول لهو تعريف المصنف باعتبار العلم إذ الظاهر أن المراد برد أحدهما إلى الآخر لإدراك أنه مأخوذ منه ثم لا بد في الاشتقاق من المشتق منه ومن المشتق ومن المشاركة بينهما في التركيب والمعنى ومن تغيير يلحق المشتق (ولا بد من تغيير) أى في اللفظ نتيجة لوجوب تغير اللفظين المستفاد من قوله إلى لفظ آخر والتغير إما (زيادة) حرف أو حركة (أو نقصان حرف أو حركة) فهذه أربعة أقسام من قبيل واحد وهو ما يقع فيه وجه واحد من التغير (أو كليهما) أى زيادة حرف وحركة أو نقصان كليهما (أو زيادة أحدهما) أى حرف أو حركة (ونقصانه) أى مع نقصان ما هو من جنسه مثل أن يزداد حرف وينقص حرف ومثله في الحركة (أو نقصان الآخر) أى أو مع نقصان الآخر مثل أن يزداد حرف وينقص حركة أو بالعكس وهذه الوجوه الستة مما يقع فيه وجهان من التغير (أو زيادته) أى زيادة أحدهما من حرف أو حركة (أو نقصانه) أى نقصان أحدهما (زيادة الآخر ونقصانه) أى مع كليهما مثل أن يزداد حرف وحركة وينقص حركة أو يزداد حركة وحرف وينقص حرف أو ينقص حرف ويزاد حركة وينقص حركة أو ينقص حركة ويزاد حرف وينقص حرف فهذه أقسام ما اجتمع فيه من وجوه التغير ثلاثة (أو زيادتهما) أى حرف وحركة (ونقصانهما) وهذا نوع واحد وهو ما اجتمع فيه من وجوه التغير أربعة فوجوه التغير أربعة زيادة حرف ونقصانه وزيادة حركة ونقصانه وكل مشتق إما أن

نحو كاذب ونَصَر وضارب وخَفَ وضرب على مذهب الكوفيين
وغلى ومُسلمات وحذر وعاد ونبت واضرب وخاف وعد وكال
وارم) أقول ذكر المصنف في هذا الفصل حد الاشتقاق ثم أقسامه ثم أحكامه
فالاشتقاق في اللغة هو الاقتطاع وأما في الإصطلاح ففيه حدود أشهرها حد الميداني
ونقله الإمام عنه فقال هو أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فتزد أحدهما إلى
الآخر وارتضاء الامام وأتباعه ويعترض عليه بأن الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان
حتى تقول هو أن تجد أى وجدانك بل الاشتقاق هو الرد عند الوجدان كما تظن له المصنف
فلذلك أصلحه كما تراه وهو من محاسن كلامه لكنه يقتضى أن الاشتقاق فعل الشخص حتى
يعدم بعده وفيه نظر وأيضاً فإن المعدول والتصغير ونحوهما قد يردان على الحد
وللاشتقاق أربعة أركان تأتي في كلام المصنف الأول المشتق والثاني المشتق منه والثالث
الموافقة في الحروف الأصلية والمناسبة في المعنى والرابع التغيير فقوله رد لفظ دخل فيه
الإسم والفعل وهذا هو الركن الأول وهو المشتق وقوله إلى لفظ آخر أراد به المشتق منه

يقع فيه نوع واحد منها أو اثنان أو ثلاثة أو أربعة فهذه أربعة أقسام الأول ينقسم إلى
أربعة أقسام والثاني إلى ستة والثالث إلى أربعة والرابع قسم واحد فالكل خمسة عشر قمياً
تسعة منها مذكورة في المحصول دون الباقي وهذا عدا الأمثلة على الترتيب (نحو كاذب) من
الكذب بزيادة الألف (ونصر) من النصر بزيادة فتح الصاد (وخف) من الخوف بنقصان
الواو (وعد) مصدر من وعد فعلاً (على مذهب الكوفيين) القائلين باصالة الفعل بنقصان
فتح العين هذه أمثلة القسم الأول (وضارب) من الضرب بزيادة الألف وكسر الراء (وغلى)
المأخوذ من مصدره أعنى غلياً بنقصان الألف والتون ونقصان حركة الياء قلبها ألفاً (ومسلمات)
من مسلة بزيادة الألف وتاء الجمع ونقصان تاء التانيث الموقوف عليها هاء (وحذر) من
الحذر بزيادة كسر النال ونقصان فتحها (وعاد) اسم فاعل من العدد بزيادة الألف ونقصان
فتحة الدال (وخذ) من الأخذ بزيادة ضم الحاء ونقصان همزة فهذه أمثلة القسم الثاني
(واضرب) من الضرب بزيادة همزة وكسر الراء ونقصان فتح الضاد (وشاكى) من
الشكوى بزيادة كسر الكاف والألف ونقصان الواو (وصل) من الوصول بنقصان الواو
وبزيادة كسر الصاد ونقصان ضمه (وضرب ونبت وخاف وكال) اسم فاعل من الكلاله
بنقصان حركة اللام والألف بعدها وبزيادة الألف قلبها فهذه أمثلة القسم الثالث
(وارم) مثال القسم الرابع من الرمي بزيادة همزة ونقصان الياء وبزيادة كسر

وهو الركن الثاني ويؤخذ منه أيضاً الركن الثالث وهو التغير لأنه لو اتنى التغير بينهما لم يصدق عليه أنه لفظ آخر بل هو هو ودخل فيه الاسم والفعل كما قلنا في الأول وإنما أتى بذلك أعني باللفظ فهما لصدقه على كل فرد بحيث لا يخرج منه شيء وعلى كل مذهب أيضاً فإنه لو قال رد فعل إلى اسم لكان يرد عليه اشتقاق الاسم من الاسم كضارب ومضروب وضارب وغيرهما فإنها مشتقات من الضرب الذي هو المصدر ويرد عليه أنه يختص بمذهب البصريين فإن الكوفيين يخالفونهم ويقولون بأن المصادر والصفات مشتقة من الأفعال ولو عكس فقال رد اسم إلى فعل لما كان ينطبق على رأى البصريين ولو قال رد الاسم إلى الاسم لما كان يصح على رأى الكوفيين ويرد عليه الفعل على رأى البصريين ولو قال رد فعل إلى فعل لكان باطلاً بالاجماع (قوله لموافقة له في حروفه الأصلية) هو الركن الرابع واحتز به عن الألفاظ المتوافقة في المعنى وهى المترادفة كالبر والقمع وإنما قيد الحروف بكونها أصلية للاحتراز عن الزوائد فإن الاختلاف فيها لا يضر كضرب وضارب ولم يشترط في الحروف الأصلية أن تكون موجودة لأنه ربما حذف بعضها لمانع كخف من الخوف (وقوله ومناسبتة في المعنى) هو من تنمة الركن الرابع واحتز به عن مثل اللحم والملح والحلم فإن كلا منها يوافق الآخر في حروفه الأصلية ومع ذلك فلا اشتقاق بينهما لاتفاء المناسبة في المعنى لتبساين مدلولاتها (قوله ولا بد أى من تغير) بين اللفظين لأنه فسر بقوله بزيادة أو نقصان والتغير بذلك إنما هو من جهة اللفظ نعم يحصل التغير المعنوي بطريق التبعية لك أن تقول هرب هرباً لا لتغير فيه وكذلك طلب وجلب وحلب وغيرها إلا أن يقال أن حركة الإعراب ساقطة الاعتبار في الاشتقاق لعدم استقرارها ولأنها طارئة على الصيغة بخلاف حركة البناء أو يقال أن التغير حاصل ولكن في التفسير فيقدر حذف الفتحة التي في آخر المصدر والإتيان بفتحة أخرى في آخر الفعل فالفتحة غير الفتحة ويدل على التباين أن أحدهما لعامل والآخرى لغير عامل وقد ذكر سيويو نظير ذلك في جنب فإنه قدر زوال ضمة التون التي فيه في حال اطلاقه على المفرد كقولك رجل جنب والإتيان بغيرها حال اطلاقه على الجمع كقوله تعالى : « وإن كنتم جنبا » وحصر الإمام التغير في تسعة أقسام فقط ولم يثل لها فقال التغير إما بحرف أو بحركة أو بهما معاً وكل واحد من الثلاثة إما أن يكون بالزيادة أو بالنقصان أو بهما صارت تسعة ثم قال وهذه هي الأقسام الممكنة منها وعلى الغوى طلب ما وجد من أمثلتها وأما المصنف فإنه زاد عليه ستة أقسام لجعلها خمسة عشر ومثل لها لكن بأمثلة في كثير منها نظراً كإتيان هذه الأقسام منها أربعة فيها تغير واحد ثم ستة فيها تغيران ثم أربعة تلي هذه الستة فيها ثلاث تغييرات والقسم الخامس عشر فيه أربع تغييرات وستة عليه واحداً (قوله بزيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما) دخل فيه ستة أقسام

أربعة تغييرها ثرادى واثنان ثانياً فان قوله بزيادة لس هو متوناً بل مضافاً إلى حرف وحركة وكليهما وكلاهما مضاف إلى الثلاثة أيضاً فتكون ستة أقسام ه الأولى زيادة الحرف الثانى زيادة الحركة الثالث زيادتهما معاً وكذلك نقصان وقوله أى زيادة أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر تقديره أو زيادة أحدهما ونقصانه أو زيادة أحدهما ونقصان الآخر فيدخل فيه أربعة أقسام ثمانية أيضاً فان زيادة أحدهما ونقصانه يدخل فيه زيادة الحرف ونقصانه وزيادة الحركة ونقصانها ويدخل في زيادة أحدهما ونقصان الآخر قسمان أيضاً زيادة الحرف ونقصان الحركة وزيادة الحركة ونقصان الحرف (وقوله أو زيادته أو نقصان زيادة الآخر ونقصانه) تقديره أو زيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه أو نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه فيدخل فيه أربعة أقسام ثلاثية التغيير ان وجود أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه يدخل فيه صورتان لإحدهما زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها والثانية زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ويدخل في نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه صورتان أيضاً أحدهما نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها والثانية نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانها (قوله أو زيادتهما ونقصانهما) أى زيادة الحرف والحركة معاً ونقصان الحرف والحركة معاً وهو قسم واحد رباعى التغيير وبه تكملت الخمسة عشر (قوله نحو كاذب) شرع في مثل الأقسام السالفة ولتقدم عليه أن المراد بزيادة الحرف مثلاً ونقصانه إنمّا هو جنس الحرف سواء كان واحداً أو أكثر وكذلك الحركة فان حركة الاعراب في الاعتداد بها نظر كما قدمناه وكذلك همزة الوصل لسقوطها في الدرج إذا علمت ذلك فليذكر هذه المثل كما ذكرها فإن كان المثال صحيحاً فلا كلام وإلا نبهت عليه ثم ذكرت له مثلاً صحيحاً ه الأولى زيادة الحرف فقط نحو كاذب من الكذب زيدت الألف بعد الكاف ه الثانى زيادة الحركة نحو نصر الماضى من النصر زيدت حركة العاء ه الثالث زيادة الحرف والحركة جميعاً نحو ضارب من الضرب زيدت الألف بعد الضاد وزيدت أيضاً حركة الزاء ه الرابع نقصان الحرف نحو خف فسل أمر للذكر من الحرف نقصت الواو وأما سكون الفاء بعد أن كانت متحركة فلم يعتبره المصنف لأنه نقصان الحركة الإعراب إذ لو اعتبره لكان نقصاناً للحرف والحركة لكنه سبأني ما يخالفه في القسم العاشر فالأولى تمثيله بصهل اسم فاعل من الصهيل نقصت الياء فقط ه الخامس نقصان الحركة ومثل له المصنف بضرب ما كن الزاء مصدرأ من ضرب الماضى نقصت حركة الزاء لكن هذا إنما يأتي على مذهب الكوفيين في اشتقاقهم الاسم من الفعل كما نبه عليه المصنف فالأولى تمثيله بقولك سفر بسكون الفاء من السفر نقصت فتحة الفاء قال الجوهري تقول سفرت أسفر سفوراً أى خرجت إلى السفر فأنا سافر وجمعه سفر كصاحب

وصحبه وسفار كركاب هـ السادس : نقصان الحرف والحركة جميعاً نحو غل ماضياً من الثليان
نقصت الألف والنون ونقصت فتحة الياء وفي الاعتداد بسكون الياء نظر والأولى تمثيله بصب
اسم فاعل من الصبابة . السابع : زيادة الحرف ونقصانه ومثل له المصنف بمسلمات زيدت الألف
والهاء ونقصت تاء مـ لمة وفي كون هذا مما نحن فيه نظر فان الجمع لا يصدق تنبيهه أنه مشتق من
مفرده فالأولى تمثيله بقولك صاهل من الصهيل . الثامن : زيادة الحركة ونقصانها نحو حذر بكسر
الذال اسم فاعل من الحذر حذف فتحة الذال وزيدت كسرتها . التاسع : زيادة الحرف ونقصان
الحركة مثل عاد بالتشديد اسم فاعل من العاد : زيدت الألف بعد العين ونقصت حركة الدال
الأولى للإدغام . العاشر : زيادة الحركة ونقصان الحرف ومثل له المصنف بقوله نبت وهو
ماض من النبات نقصت ألف وزيدت حركة وهـ فتحة التاء وهذا جهل البناء الباريء من
سكون أو حركة كزيادة على ما كان في المصدر وقد تقدم ما يخالفه في التسم الرابع فالأولى تمثيله
بقولك رجع من الرجعى . الحادى عشر : زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها نحو اضرب
من الضرب زيدت الألف للوصل وحركة الراء ونقصت حركة الضاد وفي الاعتداد بهزة
الوصل نظر لسقوطها في الدرج والأولى تمثيله بموجد من الوعد زيد فيه الميم وكسرة العين
وونقصت منه فتحة الواو . الثانى عشر : زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ومثل له
المصنف بخاف وهو ماض من الخوف زيدت الألف وحركة الفاء وحذفت الواو وهذا
بناء على أن لم الفتحة كزيادة حركة وفيه نظر كما قدمناه وأيضاً فليس في الحرف هنا لا زيادة
ولا نقصان بل الواو نفسها اقلبت ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها والأولى تمثيله بكامل اسم
فاعل أو مفعول من الكمال زيد فيه حرف وحركة وهما للميم الأولى وضمتها ونقصت الألف .
الثالث عشر : نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها ومثل له المصنف بقوله : عد فعل
أمر من الوعد نقصت الواو وحركة الدال وزيدت كسرة العين وفيه أيضاً النظر المتقدم في
حسبان حركة الإعراب والأولى تمثيله بقط اسم فاعل من القنوط . الرابع عشر : نقصان
الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه نحو كال بتشديد اللام اسم فاعل من الكلال نقصت
حركة اللام الأولى للإدغام ، ونقصت الألف التي بين اللامين وزيدت ألف قبل اللامين .
الخامس عشر : زيادة الحرف والحركة معاً ونقصانها معاً نحو أرم من الرمي زيدت الهزة
للوصل وحركة الميم ونقصت الياء وحركة الراء والأولى اجتباب هزة الوصل لما تقدم والتمثيل
يكامل من الكمال ولم يتعرض الآمدى ولا ابن الحاجب لتقسيم هذه المسئلة ولا تمثيلها قال :

(وأحكامه في مسائل : الأولى - شرط المشتق صدق أصله خلافاً لأبي عليّ وابنه فإنهما قالاً بعالمية الله تعالى 'دون' علمه وعلاها فينا به لنا أن الأصل جرؤه فلا يوجد 'دونه') أقول لما ذكر تعريف الاشتقاق وأقسام المشتق ذكر أحكامه في ثلاث مسائل الأولى : شرط صدق المشتق أى سواء كان إسمياً أو فعلاً صدق.

الميم وقصان فتح الراء (وأحكامه) أى الاشتقاق تورد (في مسائل : الأولى - شرط المشتق صدق أصله) وهو المشتق منه ، يعنى يشترط في صحة إطلاقه على شيء حقيقة حصول مأخذه لذلك الشيء لاصدقه بمعنى الحل على ما صدقه المشتق عليه (خلافاً لأبي عليّ) الجباقي (وابنه) (أبي هاشم) فإنهما قالاً : بعالمية الله تعالى دون علمه (يعنى قالاً أنه تعالى : عالم بدون أن يقوم به علم وكذا في القدرة وغيرهما من الصفات ويقرب منه ما قيل أنه تعالى : عالم بذاته لا بالعلم قادر بذاته لا بالقدرة إلى غير ذلك والمعتمد لها في نفي العلم الوجوه التي سبقت في بحث السلام ، وقد يستدل عليه بأنه لو قام بذاته علم فهو تعالى يعلم علمه ضرورة انتفاء الجهل ، فهو حينئذ إما أن يعلم العلم بذاته أو يعلم آخر أو بنفس ذلك العلم فالأول المدعى وعلى الثاني ينتقل الكلام فيه حتى يتسلسل وعلى الثالث نقول إذا جاز كون الشيء معلوماً بنفسه جاز كون الذات علماً بنفسه والجواب منع استلزام جواز الأول جواز الثاني واستدلوا على أن عالمية تعالى غير معللة بالعلم ، لو كان كذلك لزم تعليل الواجب بغيره لأن عالمية تعالى واجبة واللازم باطل لأن الواجب مستغن عن العلة والجواب بأنه لا نسلم ذلك في الواجب بالغير وقوله : (وعلاها) أى العالمية (فيما) أى في حقنا (به) أى بالعلم نقلاً لمذهبهما ويان أنهم يفرقون بين الواجب والممكن بعدم تعليل العالمية بالعلم في الأول وبتعليلها به في الثاني لا أن يكون له دخل في إثبات المطلق أو رد الخصم قال الفخرى إنهما يعلنان العالمية بالعلم مطلقاً أى في الواجب وغيره غير أنهم يقولون : إن العلم الملل به عالمية الله تعالى عين ذاته غير زائد عليه فتخصيص تعليل عالميتنا بالعلم بالذكر كما ينبغي . عنه لفظ الكتاب باطل وكذا إثبات عالمية تعالى مع سلب العلم عنه أقول : فيه نظر لأن ما ذكره مذهب أبي الهذيل العلاف حيث قال أنه تعالى عالم لذاته بمعنى أنه عالم وعلم والمنقول عن أبي القاسم البلخي أن ذاته علة لكونه علماً كما أن علم زيد علة لعالمية ولم ينقل عنه القول بأن علمه ذاته وعن أبي عليّ أنه تعالى عالم لا لذاته ولا لزائدة وعن أبي هاشم أن عالمية لا لذاته ، بل لآلوهيته فظهر أن التخطئة خطأ (لنا أن الأصل) أى المشتق منه كالعلم مثلاً (جزؤه) أى جزء مفهوم المشتق كالعالم إذ مفهومه شيء له العلم (فلا يوجد) المشتق (دونه) أى دون الأصل لاستحالة وجود الكل بدون الجزء فلا يصدق المشتق

أصله وهو المشتق منه فلا يصدق ضارب مثلاً على ذات إلا إذا صدق الضرب على تلك الذات. وسواء كان الصدق في الماحض أو في الحال أو في الاستقبال كقوله تعالى : « إنك ميت » لكنه هل يكون حقيقة أو مجازاً فيه تفصيل يأتي في المسئلة الآتية إن شاء الله تعالى . ولقد صدق شموله الأسام الثلاثة عن المصنف بقوله صدق أصله إذ لو قال : وجود أصله لكان يرد عليه إطلاقه باعتبار المستقبل فإنه جائز قطعاً مع أن الأصل لم يوجد وهذه المسئلة وإن كانت واضحة لكن ذكرها الأصوليون للرد بها على المعتزلة فانهم ذهبوا إلى مسئلة خالفت هذه القاعدة كما ستعرفه فنقول ذهب أبو علي الجبائي وابنه أبوهاشم وغيرهما من المعتزلة إلى نفى العلم عن البارئ سبحانه وتعالى وكذلك الصفات التي أثبتتها الأشعرى كلها وهي ثمانية بمجموعة في قول بعضهم :

حياة وعلم قدرة وإرادة كلام وإبصار وسمع مع البقا

واعتمدوا في ذلك على شبهة سأذكرها في آخر المسئلة ومع ذلك قالوا بعالمية الله تعالى أي بكونه عالماً والعالم مشتق من العلم فأطلقوا العالم وغيره من المشتقات على الله تعالى وأنكروا حصول المشتق منه مع أن العلة في العالمية هو حصول العلم ، وكذلك كل مشتق فإنه العلة في صحة إطلاقه وجود المشتق منه وقد عللوا العالمية التي فينا أي في المخلوقات بالعلم لكنهم قالوا إن ذاته تعالى اقتضت علميته وليس معللة بالعلم لأن عالميته واجبة والواجب لا يعلل بالغير بخلاف عالميتنا (قوله لنا) أي دليلاً على امتناع إطلاق المشتق بدون المشتق منه أن الأصل وهو المشتق منه جزء من المشتق فإن العالم مثلاً مدلوله ذات قام بها العلم فلا يصدق المشتق بدونه لأن صدق المركب بدون جزئه محال وهذا الدليل إنما يستقيم على رأي البصريين . من كون المصدر هو المشتق منه أما شبهتهم في إنكار الصفات فقالوا : لو اتصف البارئ سبحانه وتعالى بها فإن كانت حادثة لزم أن يكون البارئ تعالى محلاً للحوادث وإن كانت قديمة لزم تعدد القدماء ، وقد قال تعالى : « لقد كفر الذين قالوا : إن الله ثالث ثلاثة » فنثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد أثبت تسعة أشياء وكان كفره أعظم من كفر النصارى بثلاث مرات وأما العالمية ونحوها فإنها من النسب التي لا يثبت لها في الخارج وأجاب الامام في الأربعين وغيرها

بحيث لا يكون المشتق منه قال الخنيجي : هو منقوض بصحة إطلاق لاسم الكل على الجزء والجواب أن ذلك بطريق المجاز والكلام في الحقيقة ، وأيضاً هذا لا يصح إلا في صورته وجود بقية الأجزاء فإن إطلاق الإنسان على الحيوان الغير الإنساني لا يجوز أقول في الأخير نظر لأن المرسن عبارة عن الآنف مع خصوصية كونه الحيوان الفيزيائي الإنسان كالبقرة مثلاً مع جواز إطلاقه على أنف الإنسان باعتبار أنه أنفه

بأنها قديمة ولا امتناع في إثبات قدماء من صفات لذات واحدة والصارى وإنما كفروا بإثبات قدماء من ذوات ثم قال في الأربعين أيضاً وهذه الصفات ممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات فتخلص مما قاله الإمام أن الصفات واجبة للذات لا بالذات أى واجبة لأجل الذات المقدسة لا أن ذات الصفات اقتضت وجوب وجود نفسها قال (ثانية — شطرونه حنيفة دوام أصله خلافاً لابن سينا وأبي داود لأنه يصدق نفيه عند زواله

إطلاقاً لاسم الكل على الجزء المسئلة (الثانية) اختلف في أن بقاء معنى المأخذ شرط في كون المشتق حقيقة أم لا بعد الاتفاق على أنه عند وجود المعنى حقيقة كالضارب لمناسبة الضرب وقيل وجوده مجاز كالضارب لمن يضرب وسيضرب فحمل الخلاف في مثل الضارب لمن قد ضرب قيل: وهو الآن لا يضرب فقيل: هو مجاز مطلقاً و (شرط كونه حقيقة دوام أصله) أى بقاء معنى المأخذ وهو مختار الإمام والمصنف وقيل: حقيقة مطلقة ولا يشترط الدوام وإليه يشير قوله: (خلافاً لابن سينا) أى الرئيس أبى على من الحكاه (وأبى هاشم) من المعتزلة. وقيل: إن كان مما يمكن بقاءه فجاز لاشتراط الدوام والاحتمالية لعدم الاشتراط وميل المدقق إلى التوقف، وينبئ على هذا الخلاف ما إذا مات مديون مفلس ووجد بعض الغرماء ما باعه منه في تركته هل له الرجوع إليه أم لا فقال الشافعي رحمه الله له ذلك لقوله عليه السلام: فصاحب المتاع أحق بمناعه وهو صاحب المتاع حقيقة لعدم اشتراط بقاء المعنى وقال أبو حنيفة رحمه الله: ليس له ذلك لأن المراد بصاحب المتاع المشتري لأن البائع لم يبق صاحب متاع بناء على اشتراط دوام المعنى كذا نقل الجاربردى أقول هو مشكل لأن كلا منهما صاحب المتاع باعتبار ما كان وليس البائع بصاحب له في الحال، والظاهر أنه ليس مبنياً على هذا الخلاف بل على أن اللفظ وإن صالح منهما إلا أن الشافعي يرجع البائع كمتعلق حقه بعينه كما أن المرتين أحق بالرهون من غيره لذلك وأباً حنيفة رحمه الله يقول بأن ترجيح للشبث لثبوت ملكه على المتاع يداً أو رقة وعدم عروض ما يزيله إلى حين الموت بخلاف الموهون لأن اليد فيه للرتين، واستدل على الأول بأنه لو صدق المشتق إيجاباً على من حصل له المعنى واقتضى لما صدق النبي عند الزوال لامتناع اجتماع التقيضين، واللازم باطل (لأنه يصدق نفيه عند زواله) أى حال الزوال يقال: لأنه ليس بفاعل الآن فيصدق نفيه مطلقاً، لأن صدق النبي الخاص يستلزم صدق مطلق النبي وفيه نظر لأن الضرب في الحال لا يخص من مطلق الضرب، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم. وإليه أشار المدقق أجيب بأن المراد النبي المقيد بالحال، لا نفي المقيد بالحال يعنى أن في الحال ليس ظرفاً للضرب، بل للنفي بمعنى أنه يصدق في الحال أنه ليس بضارب فيبقى

فلا يصدق إيجابه قيل : 'مطلقتان فلا' تتناقضان قلنا : 'ووقتان
بالحال لأن أهل العرف رفع أحدهما بالآخر' أقول لما تقدم في المسألة السابقة
أو شرط المشتق صدق المشتق منه شرع الآن في بيان الصدق الحقيقي من المجازى وحاصله
أن المشتق إن أطلق باعتبار الحال أو كان المعنى موجوداً حال الإطلاق فهو حقيقة بالاتفاق
وإن كان باعتبار المستقبل كتوله تعالى : 'إنك ميت' فهو مجاز اتفاقاً كما صرح به المصنف
في أثناء الاستدلال وإن كان باعتبار الماضي ففيه ثلاث مذاهب أحدها أنه مجاز مطلقاً سواء
أمكن متارنته كالضرب وغيره أو لم يمكن كالكلام وطريق من أراد الإطلاق الحقيقي في
الكلام وشبهه أن يأتي به مقارناً لآخر حرف كما سيأتي والثاني أنه حقيقة مطلقاً وهو مذهب
ابن سينا وأبي هاشم وكذلك أبو علي كما قال في الحاصل والثالث التفصيل بين الممكن
وغيره وتوقف الأمدى في هذه المذاهب فلم يصح شيئاً منها وكذلك ابن الحاجب وجميع
المصنف الأول وقال في المحصول أنه الأقرب فإن قيل قد تقدم في المسألة السابقة أن أبا علي
وأبيه لا يشترطان صدق الأصل فلا معنى للنقل عنها لأنها إذا لم يشترطا الصدق فلا استمرار
بطريق الأولى وأيضاً فلا نه يوم اشتراط وجود الأصل عندهما وجوابه أنها لم يخالفوا
هناك إلا في صفات الله تعالى خاصة وأما ما عداها كالضارب والمتكلم وهو الذي يتكلم فيه
الآن فانها لم يخالفوا فيه كما تقدم التنبيه عليه ومن فوائد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز
الرجوع للبايع إذا مات المشتري قبل وفاء الثمن من قوله عليه الصلاة والسلام أيا رجل مات
أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه فإن قلنا أنه صاحب حقيقة باعتبار ما مضى رجس فيه
لاندراجه تحته وإن قلنا أنه مجاز فلا يتعين الحل على المستعير وهنا أمور لابد من معرفتها :

للضرب مطلقاً فيلزم نفي الأعم ورده الفاضل بأنه حيثئذ يكون عين النزاع ثم الدليل قد يعارض
بأنه يصدق عليه أنه ضارب في الماضي فيصدق أنه ضارب مطلقاً ولا يصدق النفي والجواب بأنه
لا نسلم أن صدق ضارب في الماضي عليه بطريق الحقيقة بل هو مجاز لأن صدق الضارب عليه
بالمجاز وفي الماضي قريبة له كما أن صدق الضارب غداً عليه بالمجاز بالاتفاق والكلام في الصدق
حقيقة فإن (قيل) سنلنا صدق نفي الفعل مطلقاً لكن الإيجاب والنفي كليهما (مطلقتان فلا
تتناقضان) لأن نقيض المطلقة الدائمة لا المطلقة فلا يلزم من صدق إطلاق النفي عدم صدق
إطلاق الإيجاب ولا بالعكس فاللازمة المذكورة ممنوعة حيثئذ (قلنا) هما (موقتتان بالحال)
عرفاً وإن كانا مطلقين لغة (لأن أهل العرف يرفع أحدهما بالآخر) حيث يقال في الرد على من قال زيد
ضارب زيد ليس بضارب فلو لا اعتقاد التناقص بإرادة اتحاد الوقت لما استقام الرد وهذا اندفع

فأحدهما أن الفعل من جملة المشتقات مع أن إطلاق الماضي منه باعتبار ما مضى حقيقة بلا نزاع وقد دخل في كلام المصنف حيث قال شرط كونه حقيقة أى كون المشتق وأما المضارع فينبى على الخلاف المشهور من كونه مشتركاً أم لا فإن جعلناه مشتركاً أو حقيقة في الاستقبال فيستثنى أيضاً . الثاني أن التعبير بالدوام إنما يصح فيما يصح عليه البقاء وحينئذ فتخرج المشتقات من الأعراض السبالة كالنكلم ونحوه فالصواب أن يقول شرط المشتق وجود أصله حال الإطلاق . الثالث أن الامام في الحصول والمنتخب قد رد على الخصوم في آخر المسئلة بأن لا يصح أن يقال لليقظان أنه نائم اعتباراً بالنوم السابق وتابعه عليه صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما وهو يقتضى أن ذلك محل اتفاق وهرح به الأمدى في الأحكام في آخر المسئلة فقال لا يجوز تسمية القائم قاعداً والقاعد قائماً للعود والقيام السابق بإجماع المسلمين وأهل اللسان وإذا تقرر هذا فينبى استثناءه من كلام المصنف وضابطه كما قال التبريزى : في مختصر الحصول المسمى بالتنقيح أن يطرأ على المحل وصف وجودى يناقض المعنى الأول أو يضاده كالسواد ونحوه بخلاف القتل والزنا . الرابع أن ما قامه المصنف وغيره محله إذا كان المشتق محكوماً به كقولك زيد مشترك أو زان سارقاً ما إذا كان متعلقاً بالحكم كقولك السارق تقطع يده فإنه حقيقة مطلقة كما قال القرافى إذ لو كان مجازاً لكان قوله تعالى اقتلوا المشركين والزانية والزانى والسارق والسارقة وشبهها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات في زماننا لأنه مستقبل باعتبار زمن الخطاب عند إزال الآيه وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال بهذه النصوص إذ الأصل عدم التجوز ولا قائل بهذا (قوله لأنه) أى الدليل على أنه ليس بحقيقة أنه يصدق نفي المشتق عند زوال المشتق منه فيقال مثلاً زيد ليس بضارب وإذا صدق ذلك فلا يصدق إيجابه وهو زيد ضارب ولا لزوم إجماع الثقيضين فإن أطلق عليه كان مجازاً لما سيأتى أن من علامة المجاز صحة النفي أما الدليل على أنه يصدق نفيه عند زواله فلا أنه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس بضارب في الحال وإذا صدق هذا صدق ليس بضارب لأنه جزؤه ومتى صدق الكل صدق الجزء واعترض الخصم فقال قولنا ضارب وقولنا ليس بضارب قضيتان مطلقتان أى لم يتحد وقت الحكم فيها فلا تارة قضان لجواز أن يكون وقت السلب غير وقت الإثبات كما تقرر في علم المنطق والجواب أنها مؤقتتان بحال النكلم وأغنى عن هذا التقييد فهم أهل العرف له إذ لو لم يكون كذلك لما جاز استعمال كل واحد منهما في تكذيب الآخر ورفع له أهل العرف يستعملون ذلك فتكفونان متناقضتين كما قلنا هذا

ما قال الجاربردى ولا يخفى أن ذلك إنما هو لو سلم أن العرف هكذا وقيل لاحتاجة هنا إلى ثبوت التناقض بل يمكن أن يقال يصح النفي في الجملة وصحة النفي من حيث هى تنافى الحقيقة لأنها

خاضع كلام المصنف وفيه نظر من وجوه . أحدها أن هذا الدليل ينقلب على المستدل . بيانه
 أنه يصدق قولنا زيد ضارب في الماضي فيصدق قولنا أنه ضارب لأن صدق المركب يستلزم
 صدق أجزائه وإذا صدق أنه ضارب فلا يصدق ليس بضارب وإلا لاجتماع التقيضان
 وكذلك أيضاً تفعل بالنسبة إلى المستقبل فنقول زيد ضارب غداً الخ الثاني إذا كانت القضيةتان
 مؤقتين بالحال على ما قاله وفرضنا أيضاً القضية السالفة صادقة فتكون الموجبة المقيدة
 بالحال هي الكاذبة فلا يصدق قولنا ضارب في الحال ولكن لا يلزم من كذبه كذب المطلق
 الذي هو قولنا ضارب وهو محل النزاع . الثالث لا يخلو إما أن يكون المشتق المتنازع في
 صحة إطلاقه بعد زوال المشتق منه هو المقيد بالحال كقولنا ضارب في الحال أم النزاع في
 مجرد الإطلاق العاري عن التقييد فإن كان النزاع في الثاني فبطلان الدليل المذكور واضح
 لكون القضية مطلقة واعتراض النعم باقى على حاله وأما استعمالها في التكاذب فنحن نعلم
 ضرورة أن ذلك عند توافق المتخاطبين على إرادة زمان معين وإن كان النزاع في المقيد
 بالحال وهو الذي يوافق جواب المصنف فلا استدلال بنفيه باطل لأنه مصادرة على المطلوب
 إذ هو محل النزاع وتقدير أن يكون المقصود ذلك فيصرح به في الدليل فنقول لما صح ليس
 بضارب في الحال لم يصح ضارب في الحال ولا تتكلف إقامته على الوجه الذي قرره حتى
 يورد عليه أن القضايا مطلقة فلا تتناقض فتتكلف إلى الجواب عنها بجواب غير محقق . الرابع
 أورده الآدمي في الأحكام وأخذ منه جماعة أن الضارب في الحال أخص من مطلق الضارب
 فنقولنا ليس بضارب في الحال نفي للأخص ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم فلا يلزم من
 صدقه صدق ليس بضارب كقولنا الحمار ليس بحيوان ناطق فإنه صادق مع أنه لا يصدق
 قولنا أنه ليس بحيوان فإن قيل إنما يكون ليس بضارب في الحال أخص من ليس بضارب
 أن لو كان في الحال متعلقاً بضارب ولا نسلم ذلك بل يجوز أن يكون متعلقاً بليس ومعناه
 ليس في الحال بضارب فيكون السلب مقيداً بقوله في الحال فيكون أخص من قولنا ليس
 بضارب لأن السلب الأخص أخص من السلب المطلق والأخص يستلزم الأعم والجواب أنا
 لا نسلم أنه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس في الحال بضارب لأنه عين المتنازع فيه
 من خواص المجاز وهو مدفوع بما أشار إليه المحقق وبينه الفاضل من أنه إذا ادعى أنه
 يصح لغة أنه ليس بضارب فهو عين النزاع وإن ادعى أنه يصدق عقلاً أنه ليس بضارب
 في الجملة بناء على أنه ليس بضارب في الحال والضارب في الحال ضارب في الجملة فهذا لا ينافي
 كونه حقيقة إذ علامة المجاز هي النفي بالكلية وهذا كما يصدق عقلاً أن الإنسان ليس
 بحيوان بمعنى سلب حيوان إما عنه كالفرس مثلاً مع أن الحيوان حقيقة في الإنسان من حيث

وإلى هذا أشار في التحصيل بقوله لا نسلم أن هذا سلب أخص أى بالتوين بل سلب أخص أى بالإضافة قال (وعورض بوجوه الأول : أن الضارب من له الضرب وهو أعم من الماضى ورد بأنه أعم من المستقبل أيضاً وهو مجاز اتفاقاً الثانى : أن النجاة منه عمل النعمت الماضى ونوقض بأنهم أعملوا المستقبل أيضاً الثالث : أنه لو شرط لم يكن المتكلم ونحوه حقيقة واجب بأنه لما تعدد اجتماع أجزائه اكتفى بآخر جزءه

أنه حيوان (وعورض) الدليل الدال على اشتراط بقاء المعنى فى صدق المشتق حقيقة (وجوه) أربعة (الأول أن الضارب من له الضرب) لفة (وهو أعم من) أن يكون فى الحال أو (الماضى) وصدق المقسم على أنواعه باعتبار حصوله فيها بالحقيقة وبهذه العناية اندفع ما ذكر الجارردى ها هنا من أن إطلاق العام على الخاص إنما هو بالمجاز (ورد) أى ما ذكر (بأنه) لو كان لمن له الضرب لكان فيمن سيضرب حقيقة أيضاً لأنه حينئذ (أعم من المستقبل) أى من سيضرب (أيضاً وهو) باطل لأنه فيه (مجاز اتفاقاً) قال الشارحان فيه نظر لأنه لمن له الضرب بمعنى من ثبت له وهو ليس بأعم من سيضرب أقول إن أريد بمن ثبت له بمانته صدور الفعل فى الجملة كان أعم من سيضرب وإن أريد ما منه الصدور فى الحال أو الماضى فلا نسلم أنه موضوع لذلك بل وضع لمن يصدر منه فى الحال (الثانى أن النجاة منهوا عمل المعت الماضى) بقولهم اسم الفاعل بمعنى الماضى كالضارب لا يعمل وأطلقوا المشتق على الصادر عنه الفعل المقضى والأصل الحقيقة (ونوقض بأنهم أعملوا المستقبل) وقالوا لاسم الفاعل كالضارب بمعنى المستقبل يعمل فقد أطلقوه على من سيضرب مع أنه مجاز أقول الخمسة متكاملة بالأصل ولا ينافى ذلك تخلف الحكم عنه فى مادة مانع وهو ما هنا الإجماع أى الاتفاق المبني على قيام دليل على مجازيته فإن قلت صحة النفي مانع أيضاً قلنا لا نسلم ثبوتها وقد عرف أن ما ذكر فيه لا يتم وقيل لو لم يجعل مجازاً لزم الاشتراك وهو ليس بشيء لجواز أن يكون للتندر المشترك بين الماضى والحال فقط (أيضاً الثالث أنه لو شرط) دوام الأصل (لم يكن المتكلم ونحوه) من المشتقات من المصادر السبالية أى الغير القادرة الذات كالخبر (حقيقة) فى معانيها لا متاع بقاء الكلام والخبر إذ هو اسم لمجموع حروف متوالية لا توجد دفعة بل تقتضى أولاً فاولاً فقبل حصولها لم تتحقق وبعد قد انقضت (واجيب بأنه) لما أمكن تحقق المصدر الغير السبالي دفعة كالقيام مثلاً اشتراط فى كرن المشتق منه حقيقة بقاؤه بتمامه (لما تعدد اجتماع أجزائه) أى أجزاء المصدر السبالي كالتكلم ونحوه (اكتفى بآخر جزءه)

الرابع : أن المؤمن يُطلق حالة الخلو عن مفهومه وأجيب بأنه مجاز وإلا لأطلق الكافر على أكابر الصحابة رضي الله عنهم حقيقة (أقول اعترض الخصم فقال هذا الدليل الذي ذكرتم وإن دل على أن المشتق لا يصدق حقيقة عند زوال المشتق منه لكنه معارض بأدلة أربع تدل على أن يصدق حقيقة ولو قال المصنف بأوجه لكان أوجه من الوجوه لأنها جمع كثرة ، الأول أن الضارب مثلاً عبارة عن ذات ثبت لها الضرب أعم من أن يكون في الحال أو في الماضي بدليل صحة تقسيمه إليها وهو في الحال حقيقة بالاتفاق فكذلك في الماضي ورد هذا الدليل بأن من ثبت له الضرب كما أنه أعم من الماضي والحال فهو أعم من الاستقبال فيلزم أن يكون حقيقة في المستقبل وهو مجاز بالاتفاق وفي الجواب نظر لأن من ثبت له الضرب أو حصل له لا ينقسم إلى المستقبل

ولم يشترط بقاء جميع الأجزاء وحينئذ تنفع الملازمة القائلة لو شرط الخ وأجيب في المختصر بأن اللغة لم تكن على المساحة في أمثال ذلك بدليل صحة الحال وحمله الشارحان على لفظ الحال فإنه يطلق على الزمان الحاضر حقيقة مع أنه لا استقرار لأجزائه وإنما الموجود منه ما لا ينقسم ثم قال الفري وفيه نظر ووجه ما قال الفاضل من أن مدلول اللفظ قد يكون معدوماً بجميع أجزائه بل مستحيلاً فإين هذا بما نحن فيه وهو أنه لو شرط في حقيقة المشتق البقاء لم يكن مثل المتكلم حقيقة والحق ما قال المحقق من أن المراد فعل الحال المشتق من المصادر المنتفع وجودها في الآن كيتمشى ويتحرك من المشى والحركة حقيقة لأن أجزائه تقتضي أولاً فأولاً أيضاً فيلزم أن لا يكون حقيقة في الحاضر كما في الماضي والاستقبال قال الجاربردي جواب المصنف إنما يتأتى للقائل بالتفصيل إلا إذا أريد إبطال مذهب غير المشتق مطلقاً يعني حينئذ يتأتى للمشتق مطلقاً أيضاً إذ لا يضره حينئذ عدم موافقة طريق لإبطال مذهبه وهذا ما يقال من أن المانع لا مذهب له والحق أنه يتأتى مطلقاً للمشتق مطلقاً لأن المعنى بقاء المعنى بقاءه إما بتمامه أو بجزء منه وهو الموافق لكلام الأمدى وإنما يكون القائل بالتفصيل محتصاً به أن لو أجيب بأننا لا نشترط البقاء أصلاً في غير ممكن البقاء بل فيما أمكن بقاؤه فيكون هذا بالنسبة إلى المشتق مطلقاً تخصيصاً للدعوى بصورة الامكان ورجوعاً إلى المذهب الثالث على ما صرح به المحقق ولا يخفى أن قوله لا اكتفى بآخر جزء يأتي ذلك (الرابع أن المؤمن يطلق) على الشخص حقيقة (حالة الخلو عن مفهومه) باعتبار إيمانه السابق كالذائم الخالي عن التصديق حال النوم إذ الأصل في الإطلاق الحقيقة فلو اشترط البقاء لما أطلق (وأجيب بأنه مجاز) بدليل عدم اطراحه وهو من لوازم الحقيقة إذ لا يطلق الكافر على من آمن بعد الكفر (ولاً لا يطلق الكافر على أكابر الصحابة رضي الله عنهم حقيقة) قيل فيه نظر لأن عدم

الثاني أن النجاه أى جمهورهم قالوا إن التعت يعنى المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول إذا كان بمعنى الماضى أى وليس معه آل لا ينصب مفعوله بل يتعين جره اليه بالإضافة كقولك مررت برجل ضارب زيد أمس وهذا يدل على جواز استعماله بمعنى الماضى والأصل فى الاستعمال الحقيقة والجواب أن هذا الدليل منتقض بإجماعهم على أعماله إذا كان بمعنى الاستقبال فإن ما قلتموه فى الماضى يأتى بعينه فى المستقبل مع أنه مجاز اتفاقاً وأجاب فى التحصيل عن جوابنا بأنه بوجوب تكثير المجاز وهو خلاف الأصل . الثالث لو شرط بقاء المشتق منه إلى حالة الإطلاق لم يكن المشتق من الألفاظ كالمتكلم والخبر والمحدث حقيقة ألبتة لأن الكلام ونحوه اسم لمجموع الحروف ويستحيل اجتماع تلك الحروف فى وقت واحد لأنها أعراض سيالة لا يوجد منها حرف إلا بعد انقضاء الآخر والجواب أنه لما تغذر اجتماع أجزاء الكلام وشبهه اكتفينا فى الإطلاق الحقيقى بمقارنته لآخر جزءه لصدق وجود المشتق منه مع مقارنته لشيء منه فن قال قام زيد مثلاً إنما يصدق عليه متكلم حقيقة عند مقارنة الدال فقط لا قبلها ولا بعدها . الرابع أن لفظ المؤمن يطلق على الشخص حالة خلوه عن مفهوم الايمان والأصل فى الإطلاق الحقيقة بيانه أن الواحد منا إذا نام يصدق عليه أنه مؤمن ولا يصدق عليه الايمان فى تلك الحالة لأنه إما عبارة عن التصديق كما هو مذهب الأشعرى أو عن العمل كما هو مذهب المعتزلة وكل منها ليس بحاصل فى حال نومه وأجب بأن هذا الإطلاق مجاز لأنه لو كان إطلاق المؤمن على الشخص باعتبار الايمان السابق حقيقة لكان إطلاق الكافر على أكبر الصحابة حقيقة باعتبار الكفر السابق وهو باطل اتفاقاً فيبطل الأول وأجاب صاحب التحصيل وغيره عن جوابنا بأن الحقيقة قد تهجر لعارض شرعى فلا يلزم من امتناع إطلاق اسم الذم لكونه مخلاً بتعظيمهم امتناع عكسه وهو المؤمن وفى الجواب نظر لأن القاعدة أن امتناع الشيء متى دار إسناده بين عدم مقتضى ووجود المانع كان إسناده

الإطلاق لوجوب تعظيمهم شرعاً والمانع الشرعى لا ينافى جواز الإطلاق لغة كذا ذكر الشارحان والجواب أن ليس المراد خصوص إطلاق الكافر عليهم بل المراد أن استقراء الجزئيات فى أمثال ذلك يفيد الظن بأنه ليس بحقيقة بعد انقضاء المسمى كالتائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر ، والظن كافى فى ذلك وتصور الملازمة فيما ذكر لزيادة الاستبعاد هذا ولكن كون المؤمن للتائم مجازاً مستبعد أيضاً ولا يبعد كون الإجماع على بطلانه والأقرب أن يقال لا نسلم أن التائم خال عن التصديق بل هو باق مع الزهول عن حصوله ولو سلم فالنزاع فى اسم الفاعل بمعنى الحدث والمؤمن المطلق على التائم ليس منه بل هو حقيقة شرعية فيمن انصف بالتصديق فى الجملة مع عدم طريان التائم كذا ذكر الفاضل

إلى عدم مقتضى أولى لأننا لو أسندناه إلى وجود المانع لكان المقتضى قد وجد وتخلف أثره .
والأصل عدمه وعلى هذه القاعدة لا يصح جوابهم لأن المصنف يدعى أن امتناع إطلاق الكافر
تلعلم المقتضى وهو وجود المشتق منه حالة الإطلاق والمجيب يدعى أن امتناعه لوجود المانع
فكان الأول أولى وهذه القاعدة تنفع في كثير من المباحث قال (المسألة الثالثة — اسم
الفاعل لا ' يُشْتَقُّ لشيءٍ والفعل لغيره للاستقراء قالت المعتزلة
الله تعالى مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ يَخْلُقُهُ فِي الْجَسْمِ كَمَا أَنَّهُ الْخَالِقُ وَالْمَخْلُوقُ
هُوَ الْمَخْلُوقُ قُلْنَا : الْخَلْقُ هُوَ التَّأْمِيرُ قَالُوا إِنْ قَدَّمَ قَدَّمَ الْعَالَمَ وَإِلَّا
لَا تَنْتَقِرُ إِلَى خَلْقٍ آخَرَ وَتَسْلُكُ قُلْنَا : هُوَ نِسْبَةٌ

(المسألة الثالثة — اسم الفاعل) لا يشتق محل قام به معنى ليس له اسم مخصوص كأنواع
الروائح وكذا (لا يشتق لشيء والفعل) أى المعنى حاصل وقائم (لغيره) وإن كان لذلك
تألفى اسم فلا يقال يزيد عادل بعدل قائم بعمره (للاستقراء) فانا نتيقن كلام العرب فـ
وجدنا اسم فاعل صادقاً على شيء والفعل قائم بالغير قال الجاربردى إن هذا ليس من الاستقراء
الثام الذى هو إثبات حكم كلى بأبائاته فى جميع جزئياته بل من الناقص الذى هو إثباته
بأبائاته فى الأكثر وهو لا يفيد اليقين أقول هو يفيد الظن وهو كاف هنا وقول المحقق
هو الاستقراء يفيد القطع مشكل وأوله الفاضل بأن معناه حصل لنا من التبع حكم كلى قطعى
وإن كان الاستقراء لا يفيد إلا الظن (قالت المعتزلة الله تعالى متكلم بكلام يخلقه فى الجسم)
إذ المنظوم المسموع لموسى كلام الله تعالى وقد سمعه من الشجر يدل عليه قوله تعالى : وَنُودِيَ
مِنْ شَاطِئِهِ الْوَادِ الْإِيمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ،
وشبهوا ذلك بأن الخالق يطلق على الله تعالى مع عدم قيام المأخذ به إذ هو غير قائم به
فالخلق لاستحالة قيام الحادث بذاته تعالى بل المخلوق وهذا معنى قوله (كَأَنَّهُ الْخَالِقُ وَالْمَخْلُوقُ
هُوَ الْمَخْلُوقُ قُلْنَا) كلام الله المعنى القديم القائم به وما سمع من الشجرة يسمى كلامه تعالى
مجازاً لدلالته عليه ولا نسلم أن الخلق المخلوق بل (الخلق هو التأْمِير) وهو نسبة بين
المؤثر والتأثر فصح أن يكون قائماً بالخالق عقلاً بمعنى تعلقه بالخالق وانصافه به (قالوا
إن قسم) أى التأْمِير فيلزم (قدم العالم) لال جواز تحقيق التأْمِير بدون المتأثر بديى
الاستحالة كالقطع بدون المقطوع (ولأى) وإن لم يكن قدماً بل حادثاً (لا تقتصر إلى
خلق) وتأْمِير (آخر) لاحتياج كل حادث إلى تأْمِير المؤثر وينقل الكلام فيه (وتسلسل
هنا : هو) أى التأْمِير (نسبة) ولا شيء من النسب لكونه من الاعتباريات يحتاج

فلم يمتنع إلى تأثير آخر) أقول لا يجوز إطلاق اسم الفاعل على شيء والفعل أى المصدر والمشتق منه قائم بغير ذلك الشيء بل يجب بمقتضى اللغة إطلاق ذلك المشتق على الذى قام به لانا استقرينا اللغة فوجدنا الأمر كذلك وغالفت المعتزلة فى المسئلتين فقالوا الله تبارك وتعالى يصدق عليه أنه متكلم والكلام المشتق منه لا يقوم به لأن الكلام النفساني باطل ولا كلام إلا الحروف والأصوات وهى مخلوقة فلو قامت بذاته تعالى لكأن ذاته تعالى محلاً لحوادث بل مخلوق الله تعالى ذلك الكلام فى اللوح المحفوظ أو فى غيره من الأجسام كخلقته تعالى إياه فى الشجرة حين كلم موسى وذلك الجسم لا يسمى متكلاً وإن قام به الكلام وذكر الأصوليون هذه القاعدة ليردوا بها على المعتزلة فى هذه المسئلة ثم استدلت المعتزلة على مذهبهم بأن الخالق يطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق والخلق وهو المخلوق لقوله تعالى هذا خلق الله والمخلوق ليس قائماً بذاته والجواب أنه إنما أطلق التكلم على الله تعالى باعتبار الكلام النفساني القائم بذاته كما تقدم فى الحكم على المعدوم واستدلالكم بالخلق باطل بأن الخلق ليس هو المخلوق بل هو تأثير الله تعالى فى المخلوق والتأثير قائم بذات الله تعالى وأما الإطلاق الواقع فى الآية فهو مجاز من باب تسمية للتعلى باسم المتعلق كما سياتى فى قبول المصنف والمتعلق كالخلق للمخلوق قوله قالوا إن قدم أى قالت المعتزلة لا جائز أن يكون الخلق هو التأثير لانه إن كان قديماً لزم قدم العالم وإن كان حادثاً لزم التسلسل وكلاهما محال بيان الأول من ثلاثة أوجه أحدها أن المؤثر سببانه وتعالى قديم والتأثير قد فرضناه قديماً ولذا وجد المؤثر

إلى التأثير (فلم يمتنع) التأثير (إلى تأثير آخر) وإن كان حادثاً وحاصله منع التسلسل يمنع احتياج كل حادث إلى التأثير ويمكن أن يقال بناء على أن الكونين صفة حقيقية هى مبدأ التعلق كما هو مذهب الماتريدية أنه تعالى خالق والخلق صفة قائمة بذاته قديمة ولا يلزم قدم العالم وإنما يلزم لو كان التعلق قديماً وأجاب المدقق بأن ما ذكرتم غير محل النزاع إنما الكلام فى جواز الاشتقاق بشيء من فعل قائم بالتغير والخلق على ما ذكرتم نفس الغير لا قائم به ولما كان مظنة أن يقال أن البعض كالعرض قائم بالغير وهو الجوهر دفعه المحقق بأن الخلق مجموع بعضه قائم بنفسه وبعضه بذلك البعض والمجموع من حيث هو ليس قائماً بالتغير ورده الفاضل بأن إطلاق الخالق ليس يجب أن يكون باعتبار جميع المخلوقات بل يصح باعتبار الأفعال والصفات القائمة بالغير أيضاً كضرب زيد وياض الجسم وبأن معنى أن اسم الفاعل لا يشتق لثبوت الفعل قائم بالغير أنه يجب قيامه بذلك أثبتة أو الفعل لا بد له من القيام بشيء ولا خفاء أن المجموع ليس قائماً بالخالق قال الفسرى المتكلم لفظ مشترك عندهم بين من يباشر الكلام وبين من يوجد فى الغير وإنما أطلقوه عليه تعالى بالمعنى الثانى وحينئذ يلزمهم القول بقيام الفعل وهو إيجاد الكلام ربما اشتق له الاسم وهو

هو التأثير استحالة تخلف الأثر وهو العالم فيلزم من وجودهما في الأزل وجود العالم : الثاني :
إن العالم هو ما سوى الله تعالى والتأثير غير الله تعالى فلو كان قديماً لكان العالم قديماً الثالث
أن التأثير نسبة والنسبة متوقفة على المتسبين وهما الخالق والمخلوق فلو كانت قديمة مع أنها
متوقفة على المخلوق لكان المخلوق قديماً من طريق الأولى ، وأما بيان الثاني وهو التسلسل
فإن التأثير إذا كان حادثاً فهو محتاج إلى خلق آخر أى تأثير آخر لأن كل حادث لابد له من
تأثير مؤثر فيعود الكلام إلى ذلك التأثير ، ويتسلسل وهذه الشبهة لا جواب عنها في المحصول
ولا في الحاصل ، وقد أجاب المصنف بأن التأثير نسبة فلم يحتاج إلى تأثير آخر وتقريره من
وجهين : أحدهما : أن النسب هو الإضافات كالبنوة والأخوة أمور عديمة لوجودها في الخارج
جزائياً هي أمور اعتبارية أى يعتبرها العقل ، فلا تحتاج إلى مؤثر . الثاني أن النسبة متوقفة على
المتسبين فقط فإذا حصل ، وتحتاج إلى مؤثر آخر وهذا الجواب فيه التزام لحدوث
التأثير والجواب الأول مانع للحدوث والقسم معاً لأنها من صفات الوجود ، وقد فرضناه
معدوماً وأجاب في التحصيل بجوابين : أحدهما : أن الممتنع إنما هو تقدم النسبة على محلها وأما
ثبوتها مع محلها عند عدم المنسوب إليه فلا استحالة فيه . ألا ترى أن تقدم الباري على العالم
فسيبته وبين العالم ويستحيل القول بتوقف وجودها على وجود المتسبين ، الثاني : أن المحال
من التسلسل إنما هو التسلسل في المؤثرات والعلة ، وأما التسلسل في الآثار فلا نسلم أنه يمنع
فهذا التسلسل إنما هو في الآثار : قال الأصفهاني في شرح المحصول : وفيه نظر لأنه يلزم منه
تجزؤ حوادث لا أول لها وهو باطل على رأينا وهذه المسئلة لا ذكر لها في المنتخب قال :

(الفصل الرابع في الترادف وهو توالي الألفاظ المفردة)

الله تعالى . أقول : كأنه فهم أن المتكلم عندهم هو موضوع لمباينة الكلام والإيجاد في الغير
والليس كذلك بل للأول فقط فالتكلم ما له حقيقة التكلم . لكن هذه النسبة عندهم أعم من
النسبة القيامية أو الإيجادية فما يشتق منه اسم المتكلم هو حقيقة التكلم لا الإيجاد بل الإيجاد
إنما هو جهة صحة إطلاق المتكلم عليه مع أن التكلم لم يقم به تأمل . (الفصل الرابع :
في الترادف وهو توالي الألفاظ) هذا كالجنس والمراد ما فوق الواحد وقوله : (المفردة)
يخرج الحد مع المحدود أعنى الألفاظ المستعملة فيه النال بمجموعة على ما يدل عليه لفظ المحدود
هو قال المراعي لأحاجة إليه لأن الحد مع المحدود يخرج بالقيد الثالث لتغاير مدلولها يعنى بالاجمال
والتفصيل وفيه نظر لجواز أن يكون لاخراج قدمت خوفاً وجلست فرقاً كما قال الفري فان
هذين التركيبين ليسا مترادفين لأن الترادف من خواص المفردات مع أننا لانسلم أو مثل هذه
للمباينة قاذحة في الترادف ولوقيل بجواز خروجه بالقيد الرابع لم يبعد لأن دلالة الحد بأوضاع

الدلالة على 'معنسى واحد باعتبار واحد كالإنسان والبشر' وللتأكيد

المفردات دون المحدود قال الفري أن أريد بالمفرد مقابل المركب الاستدنى لم يخرج الحد وان أريد مقابل المركب مطلقا خرج به التأكيد في مثل زيد نفسه تركبه فلا حاجة إلى التقيد الثالث ثم قال ولعل فائدته إخراج تأكيد الجملة والتأكيد اللفظي للمفرد لأنها لا يخرجان بقيد الأفراد بل بهذا التقيد أقول فائدة الثالث لا تنحصر في إخراج مثل نفسه كما ستعرف وقوله ولعل فائدته الخ سهو لأنه ان أراد بتأكيد الجملة الثانية من الجملتين المؤكدة الأولى فظاهر وان أراد نحو أن في أن زيداً قائم فكذلك وقوله الألفاظ المفردة مشعر باشتراط كونه كل منها مفردا ولا يخفى أن تأكيد الجمل معها ليس كذلك وقوله (الدالة) يخرج توالى مثل أه به جه التي هي مسميات الألف والياء والجيم وقوله (على معنى واحد) أى كل منها وتخرج الألفاظ المتباينة المتفاضلة وقوله (باعتبار واحد) يخرج المتباينة المتواصلة على رأى الإمام ومن تابعه كالجارى ردى وغيره وهو ضعيف فانه إذا سلم أن السيف والصارم متباينان كان مدلول أحدهما مغاير للآخر فلم يكونا دالين على شيء واحد اللهم الا أن يراد بالدلالة الصدق ويقرب من هذا ما قيل أنه احتراز عن مشل الجنوب والشمال لجواز كون الجهة الواحدة إياهما بالاعتبار وذكر الفري بعد ما رد رأى الإمام أنه احتراز عن الحقيقة والمجاز كالشجاع والاستدال على شخص واحد فان إطلاقها عليه بالاعتبارين لا باعتبار وعن مجازين إذ دلا على شيء بالاعتبارين كما يقال للشجاع الحسن الوجه أسد وبدر أقول لا يخفى ما فيه من الخط وأن المثال الثانى لا يصلح لما نحن فيه وكذا المثال الأول إلا باصطلاح وهو أن الأسد والشجاع في قولنا لله در زيد أسداً وشجاعاً دالان على معنى واحد وهو ما له الشجاعة إلا أن ذلك باعتبارى المجاز والحقيقة والشرط في الترادف الدلالة (باعتبار واحد كالإنسان والبشر) الدالين على الحيوان الناطق وقوله (والأكيد) الخ إشارة إلى الفرق بين الترادف والتأكيد والتابع والأقرب أن يراد بالتأكيد هنا ما هو بتكرار اللفظ المفرد الأول بعينه من غير تغيير لعدم الحاجة إلى بيان الفرق بينه وبين التأكيد المعنوى الذى هو مدلوله غير مدلول الأول وبين التأكيد اللفظي بالجملة إذ هو مركب ولا شيء من المرادف بمركب وان يراد بالتابع ما هو في مثل عطشان بطشان للقطع بأن التابع بمعنى ما هو ثان باعراب سابقه من جهة واحدة مفيد بدون الأول. ولأنه لا يحسن جعله كالقابل للتأكيد ولأن أكثر أقسامه مدلوله غير مدلول الأول لكن ظاهر عباراته يقتضى أن يكون المراد أعم ووجه الفرق أن التأكيد مع المؤكد أو التابع مع المتبوع وإن توهم صدق التعريف عليه لكنه ليس كذلك لأن المرادف لا يقوى الآخر بمعنى تكرير عينه لدفع توهم التجوز أو السهو إذ المترادفان متقاربان بلافتق آليته وهو المفهوم.

يَقَوَى الأول والتابع لا يفسد) وحده أقوى الترادف مأخوذ من الرديف وهو ركوبه اثنين على دابة واحدة وفي الاصطلاح ما قاله المصنف فقوله توالى الالفاظ جنس دخل فيه الترادف وغيره وتوالى الالفاظ هو تتابعا لأن اللفظ الثاني تبع الأول في مدلوله وإنما عبر بذلك ولم يعبر بالالفاظ المتوالية لأنه شرع في حد المعنى وهو الترادف لافي حد اللفظ وهو المترادف كما فعل الامام وعبر بالالفاظ ليشمل ترادف الاسماء كالبز والقمح والأفعال كجلس وقعد والحروف كنى والباء من قوله تعالى مصبحين وبالليل لكن الترادف قد يكون بتوالى لفظين فقط وأيضاً فاللفظ جنس بعيد لاطلاقه على الماهل والمستعمل وهو مجتنب في الحدود فالصواب أن يقول توالى كلمتين فصاعداً وقوله المفردة احتز به عن شيئين أحدهما أن يكون البعض مركباً والبعض مفرداً كالإسم مع الحد نحو الانسان والحيوان الناطق فانها وإن دلا على ذات واحدة فليسا مترادفين على الأصح لأن الحد يدل على الاجزاء بالمطابقة والمحدود يدل عليها بالتضمن والدال بالمطابقة غير الدال بالتضمن الثاني أن يكون الكل مركباً كالحد والرسم نحو قولنا الحيوان الناطق والحيوان الضاحك فليسا مترادفين أيضاً وإن دلا على مسمى واحد وهو الإنسان لأن دلالة أحدهما بواسطة الذاتيات والآخر بواسطة الخاصة لكن التقيد بأفراد غير محتاج اليه لأن ما ذكره خارج بقوله باعتبار واحد وأيضاً فالتقيد به على تقدير الاحتياج اليه في إخراج الحد وشبه مما قلناه يخرج به بعض المترادفات كقولنا خمسة ونصف العشرة. وكذلك خمسة مع عشرة إلا خمسة على ما سيأتى في الاستثناء (وقوله) الدالة على مسمى واحد أى الدال كل منها على مسمى واحد واحتز به المتباينة كالانسان والفرس (وقوله) باعتبار واحد قال في المحصول احتزنا به عن الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد لكن باعتبارين كالسيف والصارم فان كلا منها يدل على الذات المعروفة لكن دلالة السيف باعتبار الشكل سواء كان كالا أو قاطعاً والصارم باعتبار شدة القطع وكذلك الصفة وصفة الصفة كالناطق والفصيح وهذا التقيد لا يحتاج اليه فان هذه الأشياء لم تدل على مسمى واحد بل على

ظاهراً من قوله توالى الالفاظ ومن تكرر اللفظ المذكور في التقسيم الثاني للفظ والتأكيد في مثل زيد زيد (يقوى الأول) بالمعنى المذكور وكذا المترادف يفيد الدلالة من غير سبق المتبوع ويشير اليه قوله الدالة على معنى إذ الظاهر أن يكون لكل لفظ دلالة وإن لم يسبقه المتبوع إذ هو المفهوم من إطلاق الدلالة واشتراط الضميمة في دلالة الحرف أمر مغاير لذلك (والتابع) في مثل عطشان عطشان (لا يفيد) وحده الدلالة على المعنى بدون المتبوع وهذا التقرير سقط ما قال الخنجي من أن في خروج التأكيد والتبعية عن هذا الحد نظر لأن التأكيد يدل على التقوية لا ينافي دلالة على شيء واحد باعتبار واحد والتبعية وإن جعلت التابع مشروطاً في الدلالة على المتبوع فبمقتضى المتبوع فهو دال عليه وأما جواب الفري بأن التأكيد يدل

معنيين مجتمعين في ذات واحدة وكيف لا وقد تقدم من كلامه في تقسيم الألفاظ أن هذه الألفاظ متباينة والمتباين هو الذى تقاير لفظه ومعناه ويمكن أن يقال أحترز به عن الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد لكن أحدهما يدل بطريق الحقيقة والآخر بطريق المجاز كالأسد والشجاع وهذا الحد منطبق على تكرار اللفظ الواحد كقولنا قام زيد زيد وليس ذلك من الترادف بل من التأكيد اللفظى كما سيأتى فلا بد أن يقول توالى الألفاظ المفردة المتغايرة (قوله كالإنسان والبشر) مثال للترادف من جهة اللغة فإن الإنسان يطلق على الواحد رجلاً كان أو امرأة كما قال الجوهري وكذلك البشر يطلق أيضاً على الواحد قال الله تعالى : « ما هذا بشراً » وقد يكون الترادف بحسب العرف كالأسد والسبع أو بحسب لغتين كالله وخداى بالفارسية (قوله والتأكيد يقوى الأول) لما كان التأكيد والتابع فيها شبه بالترادف حتى ذهب بعضهم إلى أن التابع منه أى من المترادف شرع في الفرق بما قاله في المحصول وحاصل ما قاله في الفرق بين المترادف والمؤكد أن المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت أصلاً وأما المؤكدة فانه لا يفيد عن فائدة المؤكد بل تقويته والأولى للمصنف أن يقول والتأكيد تقوية الأول أو يقول والمؤكد يقوى الأول قال وأما الفرق بين المترادف والتابع كقولنا شيطان ليطان وحسن بسن وخراب يباب وجيعان نيعان وشبه ذلك فهو أن التابع وحدة لا يفيد شيئاً لئنه فان تقدم المتبوع عليه أفاد تقويته بخلاف المترادف فانه يفيد وحده كالإنسان ومقتضى كلام المصنف أن التابع لا فائدة له أصلاً وبه صرح الأمدى في الأحكام ولم يتعرض ابن الحاجب لفائدته وقد عرفت مما قلناه أن التأكيد والتابع كل منهما يفيد التقوية ولكن يفرقان من جهة أن التابع يشترط فيه أن يكون على زنة الأصل كشيطان ليطان بخلاف التأكيد قال (وأحكامه في مسائل : الأولى في سيبه — المترادفان إما من واضعين والتبسا أو واحد ليشكثير الوسائل والتوسع في مجال البديع

على التقوى به دون الاسم الأول فيختلف المدلولان وأيضاً يعد كون تأكيد الجملة يعنى أن في مثل أن زيداً قائم دالا على ما يدل عليه الجملة فتعصف لانا لا نسلم قدح مثل هذا الاختلاف في الترادف وأن الكلام في تأكيد المفرد (وأحكامه) أى أحكام المترادف تورد (في مسائل) المسئلة (الأولى في سيبه) أى سبب وقوع الترادف في الألفاظ وله سريان إذ (المترادفان إما من واضعين) بأن تضع إحدى القيلتين أحد اللفظين لمعنى وأخرى الآخر له أيضاً واشتهر الوضعان (والتبسا) وهذا هو السبب الأكثرى (أو) من واضع (واحد) بأن يضع كليهما لمعنى وذلك (لشكثير الوسائل) أى وسائل التعبير على الناس ليتمكنوا من تأدية المعنى بأيهما شاموا وبأحدهما عند نسيان الآخر (والتوسع في مجال البديع) فظلاً وشرأ كالجنيس بأن يوافق أحدهما غير

الثانية : أنه خلاف الأصل لأنه تعريف المَعْرِفِ ومخرج إلى حفظ الكل
الثالثة : اللفظ يؤم بدل مرادفه من لُغْتِهِ إِذْ اِتْرَكِبُ بـتعلق بالمعنى دون اللفظ

في الحروف دون صاحبه نحو رجة رجة ولو قيل واسعة فات التجانس والسجع والتقنية
إذ كل منها قد يتسر بأحد المترادفين دون الآخر والمطابقة وهي ذكر معنيين متقابلين
إذ قد يحصل بأحدهما فقط وذلك إذا كان أحدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى آخر يحصل
باعتبار التقابل دون صاحبه كما قال حسنا خير من حسنتكم فقال حسنا خير من خياركم فوقع
التقابل بين الحسن والخيار ووقع بينهما المناسبة بوجه آخر إذ الحسن قد وقع للقبل
والخيار للقاء أيضاً ولو قال خير من قنائكم لم يحصل التقابل كذا قال المحقق وإنما تكلف
ما تكلف لدفع اعتراض العلامة بأنه لا مدخل للترادف في تيسير المطابقة اللهم إلا على رأى
من يشترط فيها الاتفاق بين اللفظين في الوزن أو الحرف الأخير قال الفاضل وأنت خير
بأن التجنيس والمطابقة في المثالين يحصل من اشتراك لفظ الرجة بين الواسعة والساحة ولفظ
الحسن بين البقل والحبش ولفظ الخيار بين الخيار والثناء وإن لم يوجد لفظ الواسعة
والثناء فلا مدخل للترادف في ذلك وغاية ما يمكن أنه لما كان مثل لفظ الواسعة ولفظ الثناء
موضوعاً فيوضع لفظ الرجة ولفظ الخيار لتيسير التجنيس والمطابقة المذكورين ثم بما ذكرنا
اندفع ما قيل أن المترادف لا يجوز وقوعه لأنه لو وقع تعرى الوضع عن الفائدة واللازم
أن يكونه عبثاً باطل أما الملازمة فلأن الواحد كاف في الأفهام وذلك لأننا لا نسلم حينئذ العراء
عن الفائدة بل له فوائد كما ذكرنا ولنا دلالة استقراء على الوقوع نحو جلوس وقعود
وحبس ومنع المسئلة (الثانية أنه) أى الترادف (خلاف الأصل لأنه تعريف المَعْرِفِ) لأن
اللفظ الثانى معرف لما عرف بالأول وفيه نظر لأنه نصب علامة ثانية لتحصيل المعرفة بها
يدلاً لامعاً ولا نسلم امتناعه (و) لأنه (مخرج) للخططين (إلى حفظ الكل) أى جميع الألفاظ
بالمترادفة إذ لولاها لاختل الفهم لاحتمال أن يكون اللفظ المعلوم لأحد الخططين غير اللفظ المعلوم
لآخر فعند التخاطب لا يعلم واحد منهما مراد الآخر فلا بد من حفظ الجميع لتيسر الفهم فتزداد
بالمشقة كذا ذكر الفري والجار بردى هنا كلام غير واضح المسألة (الثالثة) منع بعضهم قيام أحد
المترادفين مقام الآخر مطلقاً وجوزوه البعض مطلقاً وقال قوم منهم المصنف (اللفظ) المترادف
لآخر (يقوم بدل مرادفه) أى يجوز استعمال أحدهما مقام الآخر (من لفته) أى يشترط أن يكونا
من لغة واحدة (إذ التركيب) أى محته (يتعلق بالمعنى دون اللفظ) إذ الغرض منه تأدية المعنى
بالمركب كما مر وهو لا يختلف بقيام أحد المترادفين مقام الآخر لاتحاد المعنى ومن هذا

الرابعة : التوكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان فإما أن يؤكد بنفسه
 مثل قوله عليه الصلاة والسلام « وَاَقِهِ لَاغْزُونَ قَرِيْشًا ثَلَاثًا »
 أو بغيره المفرد كالنفس والعين وكلًا وكلتا وكل وأجمعين وأخواته
 أو الجملة كإب وجوازه ضروري ووقوعه في اللغات معلوم)

جوزوا نقل الحديث بالمعنى كما سيجيء ولكن اشترط كونها من لغة واحدة لئلا يلزم
 اختلاط اللغتين لأنه مستشنع وقال الفري لئلا يلزم ضم مهمل إلى مستعمل باعتبار كل من
 اللغتين واستدل المانعون بأنه لو صح لصح خدای أكبر واللازم باطل وأجاب المجوز مطلقا
 بمنع بطلان الثاني والمفصل بمنع الملازمة يعنى لا يلزم من جواز قيام أحدهما مقام الآخر
 من لغة جواز ذلك من لغتين المسألة (الرابعة) وهى ليست من أحكام المرادف بل بيان
 ما يتوهم فيه الترادف (التوكيد) هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من اللفظ الآخر كذا
 في محصل الإمام وهو لا يشمل اللفظي إلا أن يراد به ما يكون مغايراً نوعاً أو شخصاً
 وعرفه المصنف بأنه (تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان) قال الإمام أراد بالتوكيد المؤكد
 والمصنف المعنى المصدرى إلا إذا أريد بالتقوى وخروج المرادف وسائر التوابع عنه ظاهر
 فان قلت ان فى إن زيدا قائم تأكيد صرح به الامام فى الحصول بقوله وقد يكون داخلا
 على الجملة مقدماً عليها كصيغة ان مع أنه ليس بثان قلنا أراد بلفظ ثان المتغاير مؤخراً
 أو غيره لا الثانى فى الترتيب فان قلت قوله ذكر بلفظ الماضى مشعر بوجوب تقديم المؤكد
 إذ المفهوم أنه يقويه بلفظ ثان لمدلول ما ذكر قبله قلنا المراد بما ذكر المذكور وهو أعم
 (فإما) أى فالتأكيد اما (أن يؤكد بنفسه) أى بتكرير لفظه ويسمى التأكيد اللفظي
 (مثل قوله عليه الصلاة والسلام « وَاَقِهِ لَاغْزُونَ قَرِيْشًا ») أى يذكره ثلاث مرات وهذا
 فى الجملة وفى المفرد يجرى فى الأنواع الثلاثة (أو) يؤكد (بغيره) أى بغير لفظه ويسمى
 التأكيد المعنوى وهو بألفاظ معدودة اما (للمفرد) المقابل للجملة (كالنفس والعين) للواحد
 مذكراً أو مؤنثاً (وكلًا وكلتا) لثنية المذكر أو المؤنث (وكل وأجمعين وأخواته)
 مثل اكتبين ابتعين ابصمين للجمع وقد يجرى كل واجمع لواحد ذى أجزاء يصح افتراقها
 حكما نحو اشتريت البعد كله بخلاف جاء زيد كله (أو للجملة كإب) وأخواته ومثله
 عند النحاة ليس من التأكيد المصطلح أو هو عندهم أحد التوابع التى يجب تأخيرها عن
 المتبوع (وجوازه) أى التأكيد (ضرورى) للقطع بأنه لا يعد شدة اهتمام قائل
 لكلام فيؤكد (ووقوعه فى اللغات معلوم) بالاستقراء وذهب بعض الملاحدة.

أقول : حصر المصنف أحكام الترادف في أربع مسائل الأولى في سبب وقوعه وهو أمران أحدهما : أن يكون من واضعين قال الإمام : ويشبه أن يكون هو السبب الأكثرى ، وذلك بأن تضع قبيلة لفظ التمع مثلما للجب المعروف ، وقبيلة أخرى لفظ البر له أيضاً . ثم يشتهر الوضعان ، ويختص الوضعان أو يعلمان ولكن يلتبس وضع أحدهما بوضع الآخر وهذا الزبط يقتضى أننا إذا علمنا الواضعين بأعيانهما لا يكون اللفظ مترادفاً ل ينسب كل لغة إلى قوم وفيه نظر ثم إن هذا إنما يتأتى إذا قلنا : اللغات اصطلاحية والمصنف لم يختره بل اختار الوقف . الثاني : أن يكون من واضع واحد إما لتكثير الوسائل إلى الإخبار عما في النفس فانه ربما نسي أحد اللفظين أو عسر عليه النطق به كالألحاح الذى يعسر عليه الحلق بالراء فيعبر بالقمح أو تعذر التافية أو الوزن به . فيبقى الآخر وسيلة المقصود وأما للتوسع في مجال البديع والبديع هو اسم لحسن الكلام كالسجع والمجانسة والقلب والواضع له بإزاء هذه المعاني هو ابن المعتز كما قال ابن الأصبغ في تحرير التخيير قال السكاكي فالسجع يكون في الشعر كالتافية في الشعر كقولك : ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت فلو عبرت به عنى ونحوه . لما حصل هذا المعنى والمجانسة كقولك : اشتريت البر وأنفقت في البر فلو عبرت بالقمح لفات . المطلوب والقلب والقلب كقوله تعالى : « وربك فكبر » فلو عبر بالله تعالى ونحوه لفات هذا المطلوب (المسئلة الثانية) الترادف على خلاف الأصل أى خلاف الراجح حتى إذا تردد لفظ بين كونه مترادفاً وكونه غير مترادف فحمله على عدم الترادف أولى وإن كان خلاف الأصل لانه تعريف لما سبق تعريفه ولانه محجوج إلى ارتكاب مشقة وهي حفظ السكك لاحتقال أن يكون الذى يقتصر على حفظه خلاف الذى يقتصر عليه غيره فمعد التخطاطب لا يعلم كل واحد منهما : مراد الآخر وهذا دليلان . إنما ينبغي أن الوضع من واحد ، وهو السبب الأقل كما تقدم فلا يحصل المدعى لاجرم أن الإمام في المحصول والمتخبر لم يجزم بكونه على خلاف الأصل بل نقله عن بعضهم فقال في المتخبر وقيل وقال في المحصول ومن الناس وكذلك في الحاصل والتحصيل وأيضاً فتمتع تعريف المعرف يستدلون به على استحالة الشيء ، وقد صرح به صاحب الحاصل وجعله ابن الحاجب دليل للقال باستحالة وأشار إليه الأمدى أيضاً ولم يتعرض هو ولا ابن الحاجب لهذه المسئلة . المسئلة الثالثة : هل يجب صحة إقامة كل واحد من المترادفين مقام الآخر فيه ثلاث مذاهب : أحدها عند ابن الحاجب الوجوب لأن المقصود من التركيب

إلى إنكاره ولهذا طعنوا في القرآن بوقوع بناء على أن الأصل في الكلام التأسيس فيجوز أن يوضع له لفظ أيضاً ، وجوز الجار بردى رجوع الضمير في جوازه ووقوعه إلى الترادف لأن البحث في هذا الفصل إنما هو عن الترادف بالذات ، ووقوع التأكيد فيه .

لأنما هو المعنى دون اللفظ فإذا صح المعنى مع أحد اللفظين وجب بالضرورة أن يصح مع اللفظ الآخر لأن معناه واحد والثاني لا يجب مطلقاً واختاره في الحاصل والتحصيل وقال في الحصول أنه الحق لأن صحة الضم قد تكون من عوارض الألفاظ أيضاً لأنه يصح قولك خرجت من الدار ولو أبدلت لفظة من وحدها بمرادها من الفارسية لم يجوز قال وإذا عتقت ذلك في لغتين فلم لا يجوز مثله في لغة ، والثالث وصححه المصنف التفصيل فيجب إن كانا من لغة واحدة لما قلناه أولاً بخلاف اللغتين ، والفرق بأن اختلاف اللغتين يستلزم ضم مهمل إلى مستعمل فإن لفظة إحدى اللغتين بالنسبة إلى الأخرى مهمله (وقوله) إذ التركيب يتعلق بالمعنى إشارة إلى أن الخلاف إنما هو في حال التركيب ، وأما في حال الأفراد كما في تعدد الأشياء من غير عامل ماقوظ به ، ولا مقدر فيجوز اتفاقاً ولم يذكر الإمام هذه المسئلة في المنتخب ولا الأمدى في كتبه أيضاً ، ومن فوائدنا نقل الحديث بالمعنى وسأني لإيضاحها .

المسئلة الرابعة في التوكيد قال في الحصول والمنتخب هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر ويرد عليه أمور أحدها : أن التأكيد ليس هو اللفظ بل التقوية باللفظ ولأنما اللفظ هو المؤكد . الثاني : أن التأكيد قد يكون بغير لفظ موضوع له بل بالتكرار كقولنا قام زيد قام زيد وكذلك بالحروف الزوائد كما في قوله تعالى : « فيما نقصهم مشاقهم » أي فنقصهم والباء من قوله تعالى : « وكفى بآفة شهيدي » أي كفى الله شهيداً قال ابن جنى : كل حرف زيد في كلام العرب فهو للتوكيد . الثالث أن التعبير بآخر فيه إشعار بالمغايرة فيخرج من الحد التأكيد بالتكرار نحو جاء زيد كما مثلنا وقد تفطن صاحب الحاصل لما أوردناه ، فعُدل إلى قوله تقوية مدلول اللفظ المذكور أولاً بلفظ مذكور ثانياً والباء التي في اللفظ متعلقة بالتقوية وقد تبه المصنف على هذه الحدود ويرد عليه أمران : أحدهما : القسم وإن واللام فإنها تؤكد الجملة ، وليس ذلك بلفظ ثان بل بلفظ أول لحقه أن يقول بلفظ آخر وهذا لا يرد على الإمام ، وفي بعض الشروح أن الثاني هنا بمعنى واحد كقولنا في قوله تعالى : « ثاني اثنين » وعلى هذا فلا إيراد وهو غلط فإن شرط ذلك أن يضاف إلى مثله . الثاني : أن التابع يدخل في هذا الحد فإنه يفيد التأكيد كما تقدم فينبغي أن يقول بلفظ ثان مستقل بالإفادة أو نحو ذلك إذ علبت ذلك فاعل أن اللفظ تارة يؤكد نفسه أي بأن يكرر مثل قوله عليه الصلاة والسلام : والله لا غزون قريشاً بتكراره ثلاثاً ، وهذا الحديث رواه أبو داود عن عكرمة مرسلًا وتارة يؤكد بغيره وهو على قسمين أحدهما : أن يكون مؤكداً للفرد والثاني أن يكون مؤكداً للجملة والمؤكد للفرد إما أن يكون مؤكداً للواحد كقولك جاء زيد نفسه أو عينه وإما للثني كقولك جاء الزيدان كلاهما والمرأتان كلاهما وإما للجمع كقوله تعالى : « فسجد الملائكة كلهم أجمعون » ومنه أخوات أجمعين كأكتعين أبصعين أبتعين . الثاني : أن يكون مؤكداً للجملة كان نحو قوله تعالى : « إن الله وملائكته يصلون على النبي » إذا علبت هذا علبت

أن المصنف أطلق المفرد على المثنى والمجموع وهو صحيح لأن المفرد يطلق ويراد به ما ليس
بجملة ومن الناس من منع الترادف والتوكيد قال في المحصول : فان كان بزاعه في الجواز العقلي
فهو باطل بالضرورة لأن العقل لا يحيل الاهتمام ولا تعدد الوسائل ، وإن كان في الواقع
فكذلك أيضاً لأن من استقرأ لغة العرب علم أنه واقع لكن إذا دار الأمر بين التأكيد
والتأسيس فالتأسيس أولى كما في الترادف . فقول المصنف ويجوز ضروري يمتثل عرده
إلى كل من الترادف والتأكيد أو إليهما معاً وتقدير كلامه وجواز ما ذكر في هذا الفصل ..
واعلم أن هذه المسألة ليست من الترادف مع أنه جعلها من أحكامه حيث قال : وأحكامه في
مسائل يعني أحكام الترادف فلو قال أولاً الفصل الرابع في الترادف والتأكيد كما قال الإمام
وأتباعه لاستقام قال : (الفصل الخامس في الاشتراك وفيه مسائل الأولى - في إثباته أو جيبه)
فهو لم يجهل الأول :

بالمرضى (الفصل الخامس في) مباحث (الاشتراك) قال الإمام هو كون اللفظة موضوعة
لحقيقتين مختلفتين وضعاً أولاً من حيث هما كذلك قوله في اللفظة احتراز عن الألفاظ المتباينة
متواصلة كانت أو متفصلة وعن المترادفة وقوله لحقيقتين مختلفتين احتراز عن اللفظة التي لها
معنى واحد كالعلم مثلاً . وهذه الأقسام هي المرادة بالألفاظ المفردة والناسخ في كلام الإمام
والفردى وليس المراد منه خصوص التثنية إنما هو لبيان أقل ما به الاشتراك وقوله وضعاً أو
لا احتراز عما هو حقيقة في معنى مجاز في آخر وعن المقول أيضاً . وقوله : من حيث هما
كذلك احتراز عن المتواظية لتساوله الماهيات المختلفة لكن لا من حيث الاختلاف بل من
حيث اشتراكها في المعنى والظاهر أنه لا حاجة إلى هذا لأن المتواظية إنما وضع لمعنى مشترك
للاشتراكين في المشترك قال الخبجي هو لفظ علق على معنيين فصاعداً لتساوي بالنسبة إليه أي
لا يرجع أحدهما بلا قرينة وهو متقوض باللفظة التي لها مجازان متساويان وباللفظ المتواظية .
الهم إلا إذا أريد بتعليقه وضعه أولاً وقال الجاربردى إن الدائر بين المعنى الحقيقي المرجوح
والمجاز الراجح لا يتعين أحدهما إلا باللفظ فيهما على سواء أقول فيه نظر لأن مرجوحية
الحقيقة إن بلغت حد المجهورية فالمجاز راجح بلا نية وفاقاً وإلا فالحقيقة المستعملة عند
بعضهم والمجاز المتعارف عند بعض فلا تساوى كما لا تساوى عند التساوى أو غلبة الحقيقة
ويدفع بأن ذلك عند الحنفية وسيصرح المصنف بالتساوى ثم المصنف لم يفسره اعتماداً على
ما علم في تقسيم الألفاظ ، وفسر الترادف مع كونه معلوماً ليفرق بينه وبين التأكيد والتابع
كذا قال الفردى ولا يخفى عن ضعف (وفيه) أى في هذا الفصل (مسائل) المسئلة (الأولى
في إثباته) أى إثبات الاشتراك وفيه ثلاثة مذاهب (أوجه) أى وقوعه (قوم لوجهين الأول

كَانَ الْمَعْنَى غَيْرُ مُتَنَاهِيَةِ وَالْأَلْفَاظُ مُتَنَاهِيَةٌ فَإِذَا وَزَعَ لَزِمَ الْأَشْتِرَاكُ وَرَدَّ
بَعْدَ تَسْلِيمِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ أَنَّ الْمَقْصُودَ بِالْوَضْعِ مُتَنَاهٍ وَالثَّانِي أَنَّ الْوُجُودَ يَطْلُقُ
عَلَى الْوَاجِبِ وَالْمُسْكِنِ وَوُجُودُ الشَّيْءِ عَلَيْهِ وَرَدَّ أَنَّ الْوُجُودَ زَائِدٌ مُشْتَرَكٌ

أَنَّ الْمَعْنَى غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ (لِأَنَّ الْأَعْدَادَ أَحَدَ أَنْوَاعِهَا) وَهِيَ سَدَّ ذَلِكَ (وَالْأَلْفَاظُ مُتَنَاهِيَةٌ
لِتَرْكِيبِهَا مِنَ الْحُرُوفِ الْمُتَنَاهِيَةِ وَالْمَرْكَبِ مِنَ الْمُتَنَاهِيِ مُتَاهٍ (فَإِذَا وَزَعَ) الْمُتَنَاهِي مِنَ الْأَلْفَاظِ
عَلَى الْمَعْنَى الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ فَلَا يَخْلُو إِذَا أُنِيسْتَوْعِبَ الْمَعْنَى أَوَّلًا الثَّانِي يَسْتَلْزِمُ خَلْوُ الْمَعْنَى مِنَ
الْأَلْفَاظِ مَعَ أَنَّهَا مَقْصُودَةٌ بِالْفَهْمِ فَتَعَيَّنَ الْأَوَّلُ وَ (لَزِمَ الْأَشْتِرَاكُ) ضَرُورَةٌ (وَرَدَ) هَذَا الْوَجْهَ
بِأَنَّا لَا نَسْلُمُ أَنَّ الْمَعْنَى الْمُضَادَّةَ كَالسَّوَادِ وَالْيَاسِضَ وَالْمُخْتَلِفَةَ كَالسَّوَادِ وَالْحَلَاوَةَ غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ بَلْ غَيْرِ
الْمُتَنَاهِيِ الْمَعْنَى الْمُتِمَّالَةَ كَأَصْنَافِ الْفَرَسِ وَأَفْرَادِهِ مَلَاوَلَا يَجِبُ الْوَضْعُ لِحُصُوصِيَّاتِهَا بَلْ الْحَقِيقَةُ الَّتِي
اشْتَرَكْتَ هِيَ فِيهَا كَذَا قَالَ الْحَقِيقُ وَلَا خَفَاءَ فِي أَنَّ مَعْنَى الْأَعْدَادِ مِنَ الْمُخْتَلَفَةِ مَعَ عَدَمِ تَنَاهِيَّتِهَا سَلَبُ
ذَلِكَ لَكِنَّا لَا نَسْلُمُ أَنَّ الْأَلْفَاظَ مُتَنَاهِيَةً قَوْلُهُ لَتَرْكِيبِهَا خِمْ مَقْصُودٌ بِأَسْمَاءِ الْعَدَدِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيِ مِنْ
تَرْكِيبِهَا مِنْ اثْنَيْ عَشَرَ اسْمًا هِيَ الْوَاحِدُ إِلَى الْعَشْرَةِ وَالْمِائَةِ وَالْأَلْفِ وَالْبَاقِي فِي تَرْكِيبِهَا مِثْلُ أَحَدٍ عَشَرَ
وِثْلَيْ مِائَةٍ أَوْ عَظْفٍ مِثْلُ أَحَدٍ وَعِشْرُونَ أَوْ ثَلَاثِيَّةٍ أَوْ جَمْعٍ مِثْلُ مِائَتَانِ وَأُلُوفٍ أَوْ شِبْهِ جَمْعٍ مِثْلُ
عِشْرُونَ إِلَى سَبْعُونَ (وَرَدَ) بَعْدَ تَسْلِيمِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ أَيْ أَنَّ الْمَعْنَى غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ، وَأَنَّ الْأَلْفَاظَ مُتَنَاهِيَةً
(بِأَنَّ الْمَقْصُودَ بِالْوَضْعِ) مِنَ الْمَعْنَى هِيَ الَّتِي يَحْتَاجُ إِلَى التَّعْيِيرِ عَنْهَا (مُتَاهٍ) لِكُونِهَا مَقْصُودَةً.
لِحَيْثُ لَا يَجُوزُ أَنْ لَا تَسْتَوْعِبَ الْأَلْفَاظَ جَمِيعَ الْمَعْنَى الْمُقْصُودَةِ، وَلَا يَحْذُورُ فِي خَلْوِ الْغَيْرِ الْمَقْصُودِ
عَنِ الْأَلْفَاظِ وَاسْتَدَلَّ الْحَاجِجُ عَلَى تَنَاهِيِ الْمَعْنَى بِأَنَّ لَهَا كَثْرَةً وَكُلَّ كَثْرَةٍ فَلَهَا النِّصْفُ وَكُلُّ
مَالِهِ النِّصْفُ فَهُوَ مُتَاهٍ وَرَدَّ بِأَنَّا لَا نَسْلُمُ الْمُقَدِّمَةَ الثَّانِيَةَ، بَلْ النِّصْفُ لِلْكَثْرَةِ الْمُتَنَاهِيَةِ لِأَنَّ
كَثْرَةَ الْوَجْهِ (الثَّانِي أَنَّ الْوُجُودَ يَطْلُقُ عَلَى الْوَاجِبِ وَالْمُسْكِنِ) بِالْحَقِيقَةِ لَعَدَمِ صَحَّتِهِ فِيهِ
عَنْ وَاحِدٍ مِنْهُمَا (وُجُودُ الشَّيْءِ عَلَيْهِ) أَيْ عَيْنَ حَقِيقَتِهِ وَاجِبًا كَانَ أَوْ مُمْكِنًا عَلَى مَا هُوَ
مَذْهَبُ الْأَشَاعِرَةِ، وَيَبْدُو فِي السَّكَّامِ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ يَكُونُ وُجُودُ الْوَاجِبِ مُخَالَفًا لَوُجُودِ
الْمُسْكِنِ لِتَخَالُفِ الْحَقِيقَةِ فَيَكُونُ الْوُجُودُ مَقُولًا عَلَيْهِمَا بِالْأَشْتِرَاكِ اللفظي وتقرير الجارِ رَدِي
إِنَّ الْإِطْلَاقَ لَيْسَ بِالْجَازِ لَمَّا ذَكَرْنَا فَوَإِذَا بِالْأَشْتِرَاكِ اللفظي أَوْ الْمَعْنَوِي الثَّانِي بَاطِلٌ لِأَنَّ
وُجُودَ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ تَعَيَّنَ الْأَوَّلُ أَقُولُ لَخَفَاءَ فِي أَنَّهُ لَا يَلِائِمُ كَلَامُ الْمُصَنِّفِ فِي أَنَّ كَوْنَ
وُجُودِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ لَا يَسْتَلْزِمُ نَبِيَّ الْأَشْتِرَاكِ الْمَعْنَوِي لِحُجُوزِ كَوْنِهِ بِالتَّشْكِيكِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ
الْحَكَمَاءِ (وَرَدَ) هَذَا الْوَجْهَ (بِأَنَّ الْوُجُودَ زَائِدٌ) عَلَى حَقِيقَةِ الْوَاجِبِ وَالْمُسْكِنِ (مُشْتَرَكٌ)
بَيْنَهُمَا مَعْنَى كَمَا يَبْدُو فِي السَّكَّامِ فَلَا يَكُونُ مُشْتَرَكًا بَيْنَهُمَا لَفْظًا وَمَا ذَكَرَ فِي كَوْنِهِ عَيْنَ الذَّاتِ

وإن سلم فتوقعه لا يقتضى وجوبه وأحاله آخرون لأنه لا يفهم الغرض فيكون مفسدة ونقص بأسماء الأجناس والمخار لمكانه لجواز أن يقع من واضعين أو واحد لغرض الإيهام حيث جعل التصريح سبباً للمفسدة

ففيه كلام وقد ذكرت أنا في رسالة توحيد الصوفية المألفة بمباحث شريفة في بحث الوجود وأنه هل هو عين الحقيقة في الجميع أو زائد غيرها في الجميع أو العين في الواجب والغير في الغير وأنه واحد والتعدد في المظاهر أو متكرر بتكرر الموجودات وأنه مرآة انطبع فيها صور الماهيات أو هي مزايا أشرق على صفاتها المستورة بظلم العدميات نور الوجود فبرزت عن العدم وانها قائمة بالوجود أو الوجود قائم بها إلى غير ذلك من الحقائق الثريفة فن أراد التحقيق فليطالع ثمة فان فيها أسرار خلعت عنها كتب المتكلمين والحكماء (وإن سلم) ما ذكرتم (فوقوعه لا يقتضى وجوبه) يعنى غاية ما ذكرتم ان الاشتراك واقع ولا يلزم منه الوجوب فان قلت يجب لأن الوجود من الألفاظ العامة التي يجب وقوعها في اللغات للاحتياج إلى التعبير عنها فيجب وقوعه وقد ثبت اشتراكه فوجب وقوع المشترك قالاً لانسلم وجوب وقوع الألفاظ العامة ولو سلم فلا نسلم كون معناه عن الحقيقة حتى يجب الاشتراك كذا قال الفئري أقول لاختفاء في خروج المنع الأخير عن دائرة التوحيد (وأحاله) أى رفع الاشتراك قول (آخرون) مستدلين (لأنه) أى المشترك ويدل عليه الاشتراك (لا يفهم الغرض) أى لا يفيد لفهام الغرض (من التخاطب) لتساوى دلالاته بالنسبة إلى كل من معنيه فلا يحصل الفهم المقصود منه (فيكون مفسدة) كما سيجيء فيجب أن لا يكون (ونقص) هذا الدليل (بأسماء الأجناس) فانها واقعة مع عدم دلالتها على خصوصيات مسمياتها ولو صح الدليل لمسا وقعت بعين ما ذكرتم والحاصل أنه ان أريد أنه لا يفهم الغرض التفصيل بأسماء الأجناس كذلك وإن أريد لا يفيد أصلاً فمزع لافادته الغرض بجملاً وهذا اندفع ما يقال إنه إن وقع مثبتاً لزم التطويل بلا فائدة لامكان الإتيان بمفرد لا يحتاج إلى البيان والتطويل وإن وقع غير مبين فهو غير مفيد لأننا لا نسلم أن وقوعه غير مبين لا يفيد لافادته إجمالاً كاسماء الأجناس ثم له في الأحكام فائدة هي الاستعداد للامثال إذا بين لثاب عليه كما يثاب على الامثال (و) المذهب الثالث (المختار لمكانه) أى إمكان وقوعه (لجواز أن يقع) الاشتراك (من واضعين) بأن يوضع كل منهما لفظاً لزيد ما وضع له الآخر ثم يشتهر الوضعان وهذا أكثر من القسم الآتى (أو) يقع من بواضع (واحد لغرض الإيهام) بأن يوضع لفظاً لمتكلمين ليتمكن المتكلم من الإيهام (حيث جعل التصريح سبباً للمفسدة) ويكون مفسدة إما بالسؤال عنه كما روى عن

وَوُتِّعُهُ لِلتَّرْدُدِ فِي التَّمَرُّدِ مِنَ الْقَرْنِ وَنَحْوِهِ وَوَقَعَ فِي الْقُرْآنِ
الْعَظِيمِ مِثْلُ ثَلَاثَةِ قُرُوءٍ وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ (أَقُولُ الْمَشْتَرِكُ هُوَ اللَّفْظُ
الْمَوْضُوعُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ مَعْنَيْنِ فَأَكْثَرُ وَزَادَ الْإِمَامُ فِيهِ قِيُوداً لِأَحَاذِهَا وَقَدْ ذَكَرَ
الْمُصَنِّفُ هَذَا الْحَدَّ فِي تَقْسِيمِ الْأَلْفَاظِ حَيْثُ قَالَ فَإِنْ وَضَعَ لِكُلِّ فِشْتَرَكٍ فَلَدَاكُ لَمْ يَذْكُرْهُ
هِنَا فَإِنْ قِيلَ فَلَمْ ذَكَرْ حُدَّ التَّرَادُفِ مَعَ تَقْدِمِهِ فِي التَّقْسِيمِ فَلَا لِيُفَرِّقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ التَّأَكِيدِ وَالتَّنْبِيهِ
كَأَمْرٍ وَقَدْ اخْتَلَفَ فِي الْإِشْتِرَاكِ عَلَى أَرْبَعِ مَذَاهِبٍ حَكَاهَا الْمُصَنِّفُ أَحَدُهَا أَنَّهُ وَاجِبٌ أَيْ
يَجِبُ بِحَكْمِ الْمَصْلَحَةِ الْعَامَّةِ أَنْ يَكُونَ فِي اللَّغَاتِ أَلْفَاظٌ مَشْتَرِكَةٌ وَالثَّانِي أَنَّهُ مُسْتَحِيلٌ وَالثَّلَاثُ
أَنَّهُ يُمْكِنُ غَيْرُ وَاقِعٍ وَالرَّابِعُ أَنَّهُ يُمْكِنُ وَاقِعٌ وَاجْتِزَاؤُهُ الْمُصَنِّفُ وَاسْتَدْلُّ الْقَائِلُونَ بِالْوَجُوبِ
بِوَجْهَيْنِ الْأَوَّلُ أَنَّ الْمَعْنَى غَيْرَ مُتَّاهِيَةٍ لِأَنَّ الْأَعْدَادَ أَحَدُ أَنْوَاعِ الْمَعْنَى وَهِيَ غَيْرُ مُتَّاهِيَةٍ
إِذَا مَا مِنْ عَدَدٍ إِلَّا وَفَوْقَهُ عَدَدٌ آخَرُ وَالْأَلْفَاظُ مُتَّاهِيَةٌ لِأَنَّهَا مَرْكَبَةٌ مِنَ الْحُرُوفِ الْمُتَّاهِيَةِ
وَهِيَ ثَمَانِيَةٌ وَعِشْرُونَ حَرْفاً وَالمَرْكَبُ مِنَ الْمُتَّاهِيَةِ مُتَّاهٍ فَلِذَا وَزِجَّتِ الْمَعْنَى الْغَيْرُ الْمُتَّاهِيَةِ
عَلَى الْأَلْفَاظِ الْمُتَّاهِيَةِ لَوْ أَنَّ تَشْتَرَكِ الْمَعْنَى الْكَثِيرَةِ فِي اللَّفْظِ الرَّاحِدِ وَالْإِلَازِمُ خِلَافُ بَعْضِهِ
الْمَعْنَى عَنْ لَفْظٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَهُوَ مُحَالٌ وَاجَابَ الْمُصَنِّفُ بِوَجْهَيْنِ أَحَدُهُمَا مَنَعَ الْمُقَدِّمَيْنِ وَلَمْ
يَذْكُرْ مُسْتَدَّ الْمَنَعَ تَبَعاً لِلْإِمَامِ وَتَقْرِيرُهُ أَنَا لِأَنَّهُ لَمْ يَنْسَلِمِ أَنَّ الْمَعْنَى غَيْرَ مُتَّاهِيَةٍ لِأَنَّ حَصُولَ مَا لَا
نَهَايَةَ لَهُ فِي الوجودِ مُحَالٌ وَأَمَّا الْأَعْدَادُ فَالِدَاخِلُ مِنْهَا فِي الوجودِ مُتَّاهٍ وَأَيْضاً فَأَصُولُهَا
مُتَّاهِيَةٌ وَهِيَ الْآحَادُ وَالْعَشْرَاتُ وَالْمِائَاتُ وَالْأَلُوفُ وَالْوَضْعُ لِلْفُرْدَاتِ لَا لِلْمَرْكَبَاتِ وَلَا

أَيُّ بَكَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ لِمَنْ سَأَلَهُ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَتِ الذَّهَابِ إِلَى الْغَارِ مَنْ
هُوَ ؟ رَجُلٌ يَهْدِي السَّبِيلَ وَبِالْمَجِيبِ كَمَا إِذَا اسْتَفْهَرَ أَحَدٌ عَنْ شَيْءٍ لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا بِجَمَلٍ فَيُجِيبُ
لِإِبْهَامِهِ إِذْ مَنْ التَّصْرِيحِ يَدُ كَاذِباً وَمِنَ السَّكُوتِ يَدُ جَاهِلٍ نَأَى مَعْنَى صَحَّ فَلَهُ أَنْ يَقُولَ
ذَا مَرَادِي (وَوَقُوعُهُ) أَيُّ وَالتَّخَازُ بَعْدَ إِمْكَانِهِ وَقُوعُهُ أَيْضاً لَا كَمَا كَانَ قَوْمٌ أَنْ كُلَّ مُسْتَعْمِلٍ
فِي مَعْنَيْنِ فَهُوَ أَمَّا مُتَوَاطِئُهُ وَحَقِيقَتُهُ وَجَازٌ كَمَا زَعَمُوا أَنَّ لَفْظَ الْعَيْنِ وَضَعُ الْجَارِحَةِ ثُمَّ
أَطْلَقَ عَلَى الدِّينَارِ لِأَنَّهُ يَشَارِكُهُمَا فِي الْعِزَّةِ وَالصَّفَاءِ ثُمَّ عَلَى الشَّمْسِ وَالْمَاءِ لِأَنَّ كُلَّاهُمَا فِيهِ
الصَّفَاءُ وَالضِّيَاءُ كَذَلِكَ بَلُ الْمَشْتَرَكِ وَاقِعٌ (لِلتَّرْدُدِ) أَيُّ تَرْدُدِ الذَّهْنِ فِي مَعْنَى اللَّفْظِ الْمَشْتَرَكِ
عِنْدَ إِطْلَاقِهِ كَتَرْدَدِهِ (وَالمَرَادُ مِنَ الْقَرْنِ وَنَحْوِهِ) كَالْجَوْنِ لِلْإِبْيَضِ وَالْأَسْوَدِ مِثْلًا
عِنْدَ عَدَمِ الْقَرِينَةِ إِذْ لَمْ يَقْضِ مِنْهُ أَحَدُ الْمَعْنَيْنِ مَعْنِياً وَهَذَا دَلِيلُ الْإِشْتِرَاكِ إِذْ لَوْ كَانَ مُتَوَاطِئاً
أَوْ حَقِيقَةً وَجَازاً لَسَبَقَ إِلَى الْقَدْرِ الْمَشْتَرَكِ أَوْ الْمَدْلُولِ الْحَقِيقِ (وَوَقَعَ) الْمَشْتَرَكِ (فِي
الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ) قَوْلُهُ تَعَالَى (مِثْلُ ثَلَاثَةِ قُرُوءٍ) وَهُوَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْحِيضِ
وَالطَّهْرِ (وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ) وَهُوَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ أَقْبَلِ وَأَدْبَرَ هَذَا فِي

نسلم أيضاً أن الألفاظ متناهية . قولهم لأن المركب من المتناهي متناهٍ ممنوع لإمكان تركيب كل حرف مع آخر إلى ما لا نهاية له وأيضاً فأسماء الأعداد غير متناهية على ما قاله مع أنها مركبة من الحروف المتناهية وقد صرح في المحصول هنا بأن هاتين المقدمتين باطلتان ونافض كلهما فجزم بكون المعاني غير متناهية في النظر الرابع من باب اللغات والجواب الثاني وهو بعد تسليم المقدمتين أن المقصود بالوضع متناهٍ وتقريره من وجهين أحدهما وهو المذكور في المحصول ومختصراته أن المعاني التي يقصدها الواضع بالتسمية متناهية لأن الوضع للمعاني فرع عن تصورهما وتصور ما لا يتناهي محال فإن قيل لا استحالة فيه إذا قلنا الوضع هو الله تعالى وهو الراجح قلنا الوضع لفائدة مخاطبة الناس بها وهو موقوف على تصورهم أيضاً الثاني وهو المذكور في المنتخب أن المعاني على قسمين منها ما تشدد الحاجة إلى الوضع له ومنها ما ليس كذلك كأنواع الروائح فإنه لم يوضع لكل رائحة منها اسم يخصه فإذا تقرر خلو بعض المعاني عن الأسماء وأن الوضع إنما يكون لما تشدد الحاجة إليه فلا نسلم أن هذا المحتاج إليه غير متناهٍ وأجاب ابن الحاجب بجواب آخر وهو أن الاشتراك إنما يكون بين معان متضادة أو مختلفة وأما التماثلة فلا اشتراك فيها فإقامة الدليل على أن المعاني من حيث هي غير متناهية لا يلزم منه إثباته في المختلفة والمتضادة وهو المقصود وأيضاً فلو كانت الألفاظ مستوعبة للمعاني لكان بعض الألفاظ موضوعاً لمعان لا نهاية لها وهو باطل . الدليل الثاني أن الوجود يطلق على الواجب سبحانه وتعالى وعلى الممكن كالمخلوقات ووجود كل شيء ليس زائداً على ماهيته بل هو عين ماهيته على مذهب الأشعرى فالوجود الذي يطلق على الذات المقدسة هو عين الذات والذي يطلق على المخلوق هو عين المخلوق والذاتان مختلفتان بالماهية فيكون الوجود أيضاً مختلفاً بالماهية وقد أطلق عليه لفظ واحد إطلاقاً حقيقياً بدليل عدم صحة الثني فيكون مشتركاً وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لا نسلم أن الوجود هو عين الماهية بل هو ذاته عليها كما ذهب إليه المعتزلة وذلك الزائد معنى واحد يشترك فيه الواجب والممكن فيكون متواطئاً لاشتراكا وذهب الفلاسفة إلى أن وجود الواجب عين ذاته ووجود الممكن زائد عليه والثاني سلبنا أنه مشترك لكن وقوع الاشتراك لا يدل على وجوبه وهو المدعى . واعلم أن الإمام وأتباعه قد قرروا هذا الدليل على وفق الدعوى وهو الوجوب فقالوا إن الألفاظ العامة كالوجود والىء واجبة الوقوع في اللغات لاشتداد الحاجة إليها ثم ذكروا الدليل إلى آخره فغيره المصنف ثم أورد عليه وجوابه على تقرير الإمام أنه لا يلزم من وجوب الوضع أن يكون لفظاً واحداً (قوله وأحاله آخرون) هذا هو المذهب الثاني وهو استحالة الاشتراك واحتج الناهيون إليه بأن المشترك لا يفهم منه غرض المتكلم الذي هو المقصود بالوضع فيكون وضعه سبباً للفسدة والواضح حكيم فيستحيل أن يضعه والجواب أن ما قالوه

منتقض بأسماء الأجناس كالحيوان والإنسان ألا ترى أنه لو قال اشترى عبداً لم يفهم منه مراده وكذلك الأسود وغيره من المشتقات فانه لا يدل على خصوص تلك الذات كما تقدم في تقسيم الألفاظ وفي الجواب نظر فإن اسم الجنس موضوع للتدوير المشترك وهو معلوم من اللفظ بخلاف المشترك فإن المقصود منه فرد معين وهو غير معلوم فالأولى أن يجب بأنه لا ينفى وقوع الاشتراك من قبلتين وبأن ما قالوه من المحذور يتحقق عند الحمل على المجموع (قوله والمختار إمكانه) هذا هو المذهب الثالث وهو إمكانه الاشتراك وذلك لأنه يمكن أن يكون من واضعين لم يعلم كل منها بوضع الآخر وهذا هو السبب الأكثرى كما قال في الحصول وعلى هذا فلا يقدح فيه ما قالوه من المفاسد لأن اجتنابها متوقف على العلم بوقوع الاشتراك والغرض أن لا علم وأن يكون من واضع واحد لغرض الإيهام على السامع حيث يكون التصريح سبباً للفسدة كما روى عن أبي بكر رضى الله عنه أنه قال لكافر سأله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابها إلى النار من هذا فقال رجل يهتدى السبيل (قوله ووقوعه) هو معطوف على خبر المختار وهو الإمكان أى والمختار إمكانه ووقوعه وهذا هو المذهب الرابع وبإضافته هذا إلى ما قبله استفدنا الثالث وهو أنه يمكن غير واقع وبه صرح في الحصول فقال بعضهم سلم إمكانه وخالف في وقوعه قال وما يظن أنه مشترك فهو إما متواطىء أو حقيقة ومجاز ثم استدلل المصنف على الوقوع بأنها تتردد في المراد من القرء والعين والجواب ونحوهما فإنما إذا سمعنا القرء مثلاً تردداً بين الطهر والحض على السواء فلو كان حقيقة في أحدهما فقط أو في التدوير المشترك لما كان كذلك وقد وقع في القرآن العظيم كقوله تعالى ثلاثة قروء : د والليل إذا عسعس ، أى أقبل وأدبر وإنما أورد المصنف هذين المثالين لأن أحدهما من الأسماء والآخر من الأفعال وأيضاً فأحدهما مجموع والآخر مفرد فتبين بذلك وقوع النوعين في القرآن ومنهم من منع وقوعه في القرآن ، والحديث كما قال في الحصول لأنه إن وقع مبيناً طال من غير فائدة وإن كان غير معين فلا يفيد وجوابه أن فائدته الاستعداد للامتنال بين اليان وأيضاً فإنه كالأسماء الأجناس قال (الثانية — أنه خلاف الأصل وإلا لم يفهم ما لم يستفسر)

الصحيح وأورد مثالين أحدهما من الأسماء والثاني من الأفعال المسألة (الثانية — أنه) أنى الاشتراك (خلاف الأصل) أى إذا دار اللفظ بين الاشتراك والافراد الذى هو عدمه كان الاشتراك مرجوحاً فيحمل على عدمه ويدل عليه وجود الأول يشير إليه قوله (وإلا) أى وإن لم يكن مرجوحاً بخلاف الأصل لتساوى احتمال الافراد وهما قائمان في كل لفظ فلم يتبين و (لم يفهم) من اللفظ بدون قرينة معناه المراد (ما لم يستفسر)

ولا تمتنع الاستدلال بالنصوص ولأنه أقل بالاستقراء ويتضمن مفسدة السامع لأنه ربما لم يفهم وهاب استفساره أو استنكف أو فهم غير مراده وحكى لغيره فسؤدى إلى جهل عظيم واللافت

من المتكلم أن مراده أى شئ وما لم يتعين المراد لأنه حينئذ تكون إفادة اللفظ لهذا المعنى أو لغيره على التساوى فلا يرجح أحدهما بلا دليل واللازم باطل للقطع بأن الفهم لا يتوقف عليه أقول يقال عليه يحتمل أن يكون لهذا المعنى فقط وأن يكون له ولغيره فكونه لهذا المعنى متيقن على التقديرين ان يرجح احتمال الثانى فكيف بالمساواة فيترجح بالمفهومية بلا استفسار ويمكن دفعه بأن المعنى باحتمال الافراد ان كلا من المعنيين يحتمل أن يكون هو المراد فقط أى دون الآخر على تقدير احتمال اللفظ الاشتراك أيضاً وقيل لو تساوى الاحتمالان لما حصل للفهم أصلاً لأن التفسير إنما يكون بلفظ أو كتابة ولها أيضاً احتياج إلى بيان آخر لقيام الاحتمالين على السواء فيهما وزم التسلسل وفيه نظر لجواز أن يكون بالإشارة وهى تحتاج إلى البيان والثانى قوله (ولا تمتنع) أى لو لم يكن بخلاف الأصل لا تمتنع (الاستدلال بالنصوص) لاحتمال الاشتراك وكون مراد الشارع غير مظهر لنا من المعانى وحينئذ لا تكون مفيدة للظن فضلاً عن العلم الثالث قوله (ولأنه) أى المشترك (أقل) من غيره من الألفاظ (بالاستقراء) والقلعة تفيد ظن المرجوحية قال الإمام فى المصنوع بل الألفاظ المشتركة أكثر لأن الأفعال بأسرها مشتركة . الماضى بين الانشاء والخبر والمضارع بين الحال والاستقبال والأمر بين الوجوب والندب وكذا الحروف بشهادة النحاة وبعض الأسماء وهو ظاهر . فيكون المشترك غالباً ثم أجاب بأن الغالب فى الألفاظ الأسماء أى بالاستقراء مع قدرة الاشتراك فيها أقول ويمكن دفعه أيضاً بأن اشتراك جميع الأفعال الماضية بين الإنشاء والخبر ممنوع بل يعرض ذلك للبعض كصينغ العقود وغيرها واشتراك المضارع يختلف فيه أو الكثير منهم على أنه مجاز فى أحدهما والأصح فى الأمر أنه للوجوب لا يقال هذا كلام على السند لأننا نقول هى معارضة بعد الاستدلال بالاستقراء الرابع قوله (ويتضمن) أى ولأن المشترك يتضمن (مفسدة السامع لأنه) أى السامع (ربما لم يفهم) مراد للمتكلم . (وهاب استفساره) أى هاب المتكلم فى استفسار المراد منه (أو استنكف) من الاستفسار . (أو) ظن أنه فهم المراد وقد (فهم غير مراده وحكى لغيره) ما فهم من كلامه وذلك الغير . (آخر وهكذا) (فيؤدى إلى جهل عظيم) لوقع جم غفير فى الغلط ولهذا قيل فى علم الميزان السبب الأعظم فى وقوع الأغلط تحقق اللفظ المشترك (و) يتضمن مفسدة (الالفاظ

لأنه قد يحوجه إلى العبث أو يؤدي إلى الإضرار أيضاً أو يعتمد فهمه فيضيع غرضه فيكون مرجوحاً) أقول الاشتراك وإن كان جائزاً أو واقعاً لكنه خلاف الأصل قال في المحصول ونحوه أن اللفظ متى دار بين احتمال الاشتراك والانفراد كان الغالب على الظن هو الانفراد واحتمال الاشتراك مرجوح ثم استدلل المصنف عليه بوجوده أحداهم أنه لو لم يكن كذلك لما حصل التفاهم حال التخاطب إلا بالاستفسار ثم يحتاج البيان إلى استفسار آخر ويلزم التسلسل وليس كذلك فإن الفهم يحصل بمجرد إطلاق اللفظ . الثاني لو تساوى الاحتمالان لامتنع الاستدلال بالنصوص على إفادة الظنون فضلاً عن تحصيل العلوم لجواز أن تكون ألفاظها موضوعة لمعان آخر وتكون تلك المعاني هي المرادة . الثالث الاستقراء يدل على أن الكلمات المشتركة أقل من المفردة والكثرة تفيد ظن الرجحان . الرابع الاشتراك يتضمن مفاسد السامع والالفاظ فيقتضي أن لا يكون موضوعاً أما السامع فلا يرين أحدهما أن الغرض من الكلام هو حصول الفهم وربما فقدت القرائن فلم يفهم وهاب استفسار المتكلم لعظمته أو استكشف إما لحقارته وإما لكون الاستفسار يشعر بعدم الفهم والثاس يستكفون منه الثاني أنه قد يفهم غير مراد المتكلم فيقع في جهل الجهل ويحكيه لغيره فيوقعهم فيه أيضاً فيصير ذلك سبباً للجهل جمع كثير وهو جهل عظيم وأما تضمنه لمفاسد الالفاظ فلأن السامع قد لا يفهم فيحتاج المتكلم إلى ذكر مراد باسمه المفرد فيكون تلفظه باللفظ المشترك عبثاً لا فائدة فيه وأيضاً فانه يؤدي إلى إضراره لاحتياجه دائماً إلى التفسير وقد يشق عليه التعبير لمعارض وأيضاً فلأنه ربما يعتمد فهم السامع أنه لا يفهم فيضيع غرضه كن قال لعبد اعط الفقير عبثاً أو انتى بعين على ظن أنه يفهم الماء فيفهم هو الذهب (قوله فيكون مرجوحاً) أي لهذه الوجوه الأربعة وإذا كان مرجوحاً كان خلاف الأصل وهو المدعى وقد وقع في كثير من الشروح هنا مخالفة لما قرره فاجتنبه على أن نسخ الكتاب أيضاً مختلفة هنا واعلم أن أكثر هذه الوجوه لا ينفي وقوع الاشتراك مطلقاً بل من واضع واحد وهو السبب الأقلى قال (الثالثة مع ما المتقدم من أن يتبيننا

لأنه) أى المشترك (قد يحوجه إلى العبث أو يؤدي إلى الإضرار أيضاً) بأن يفسر اللفظ المشترك بالمفرد فيقع المشترك ضائعاً (أو يعتمد) الالفاظ (فهمه) أى أن السامع قد يفهم المقصود مع أنه لم يتببه له (فيضيع غرضه) أى الالفاظ كما إذا قال لعبد اعط الفقير من العين وأراد الماء وأعطاه الذهب فيضرر السيد وإذا كان المشترك متضمناً لهذه المفاسد مع قلة وجوده كان بخلاف الأصل (فيكون مرجوحاً) المسئلة (الثالثة مفهوماً مشتركاً إما أن يتبيننا) سواء كانا متضادين أو متخالفين

كالتقريع للظهر والحيز أو بتواصلا فيكون أخذهما جزءاً الآخر
كالممكن العام والخاص أو لازماً له كالشمس والكواكب وضوئه
أقول المشترك لابد له من مفهومين فصاعداً أى معنيين فالمفهومان إما أن يتباينا أو يتواصلا
فإن تباينا أى لم يصدق أحدهما على الآخر فأن لم يصح اجتماعهما فهما متضادان كالتقريع الموضوع
للظهر والحيز وإن صح اجتماعهما فهما متخالفان ولم نظفر له بمثال وإن تواصلا فقد يكون
أحدهما جزءاً من الآخر وقد يكون لازماً له مثال الأول لفظ الممكن فانه موضوع للممكن
بالإمكان العام والممكن بالإمكان الخاص فالإمكان الخاص هو سلب الضرورة عن طرفي
الحكم أعني الطرف الموافق له والمخالف كقولنا كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص معناه أن
ثبوت الكتابة للإنسان ليس بضروري ونفسها عنه أيضاً ليس بضروري فقد سلبنا الضرورة
عن الطرف الموافق وهو ثبوت الكتابة وعن المخالف وهو نفيها وأما الإمكان العام فهو
سلب الضرورة على الطرف المخالف للحكم أى إن كانت موجبة فالسلب غير ضروري فإن
كانت سالبة فالإيجاب غير ضروري كقولنا كل إنسان حيوان بالإمكان العام معناه أن سلب
الحيوانية عن الإنسان غير ضروري بل الإثبات في هذا المثال ضروري ولا شك أن سلب
الضرورة عن أحد الطرفين جزء من سلب الضرورة عن الطرفين جميعاً فيكون الممكن العام
جزءاً من الممكن الخاص. ولفظ الممكن موضوع لها فيكون مشتركاً بين الشيء وجزءه قال
في المحصول وإطلاقه أيضاً على الخاص وحده من باب الاشتراك بالنظر إلى ما فيه من
المفهومين المختلفين وإنما سمي الأول بالإمكان الخاص والثاني بالعام لأن الأول أخص فانه
بقى وجد سلب الضرورة عن الطرفين وجد سلبها على الطرف المخالف بخلاف العكس فصار
بالإنسان والحيوان (قوله كالشمس) تمثيل للشتراك بين الشيء ولازمه فإن الشمس تطلق
على الكوكب المضيء كما تقول طلعت الشمس وعلى ضوءه كما تقول جلسنا في الشمس مع
أن الضوء لازم له فإن توقف في هذا المثال متوقف فليمثل له بالرحيم فإن الجوهرى نص
على أن يكون تارة بمعنى المرحوم وتارة بمعنى الراحم وكل منهما يستلزم الآخر
فيكون مشتركاً بين الشيء ولازمه ويمثل له أيضاً بالكلام فإنه مشترك عند المحققين

كالجون للأبيض والأسود (كالتقريع للظهر والحيز) وكالعين للعاني التي ذكرنا (أو بتواصلا)
لتجاوز اجتماعهما (فيكون أحدهما جزءاً الآخر كالممكن) الموضوع (للعام) أى للممكن العام
(و) الممكن (الخاص) فإن الأول لكونه سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف جزء
لثاني لكونه سلبها عن الطرفين (أو لازماً له) أى يكون أحدهما لازماً الآخر (كالشمس
بالكوكب) العين (وضوئه) اللازم له وظاهر كلامه يقتضى حصر التسم الثاني في الازمين وقب

بين النفساني واللساني كما قاله في المحصول مع أن اللساني دليل على النفساني والدليل يستلزم المدلول فيصدق عليه أنه مشترك بين الشيء ولازمه على أن الإمام ومختصري كلامه لم يذكروا هذا القسم بل ذكروا عوضاً عنه الاشتراك بين الشيء وصفته ومثله بما إذا سمينا رجلاً أسود اللون بالأسود وفي التمثيل أيضاً فظهر لأن شرط المشترك أن يكون حقيقة في معنييه بلا خوف ولهذا استدل به من قال إنه أولى من المجاز وإطلاق العلم عن مدلوله ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيأتي وقد تلخص مما قالوه أن الاشتراك قد يكون بين الشيء وجزئه أو لازمه أو صفته وهذه المسألة ليست في المنتخب (فرع) قال الإمام لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركاً بين النقيضين لأن الواقع لا يخلو عن أحدهما فلا يستفيد السامع باطلاته شيئاً فيصير الوضع لذلك عبثاً واعترض عليه في التحصيل بأنه لا ينبغي إلا وقوعه من واضع واحد وهو السبب الأقلي واعترض القرافي أيضاً بأنه بدون الإطلاق يحتاج إلى دليل مستقل ومع الإطلاق لا يحتاج إلا إلى قرينة تعين المراد ونقل القيرواني في المستوعب عن جماعة أنهم منعوا الاشتراك بين الضدين أيضاً والمشهور الجواز كما تقدم قال (الرابعة جو) :

يوجد قسم آخر للمشارك بين الجزء والصفة كالناطق للبدر واللافظ وقد يكون ماهو مشترك بين الذات والعرض المفارق كالأسود إذا جعل علماً لشخص أسود اللون اللهم إلا إذا أريد باللازم أعم من أن يكون لازماً له أو عرضياً مفارقاً صادقاً عليه أولاً المسألة (الرابعة) في أنه يجوز استعمال المشترك في جميع معانيه أولاً اعلم أن معانيه إما متضادة أولاً وعلى الأول إما أن لا يمكن الجمع بينها في إطلاق واحد كما يقال أقرأت هند وقت كذا وهذا المحل جون في هذا الوقت فلا يجوز الاستعمال على سبيل الجمع لامتناعه أو يمكن مثله أقرأت أى حاضت وطهرت في الوقتين ورأيت الجون أى ماهو أسود وأيضاً بحسبهما وأقرأت الهندان أى حاضت إحداها وطهرت الأخرى فهذا الإطلاق جائز عقلاً غير معلوم لغة وعلى الثاني أى تقدير عدم التضاد إما أن يمكن كونها متعلقة بشيء واحد تعلق الفاعلية أو المفعولية أو غيرهما كما يقال تعجب زيداً العين ويراد جميع معانيه فانه يصح عقلاً ويجب لغة عند الشافعي رحمه الله إن لم توجد قرينة تخصه كما سيجيء أولاً يمكن فهذا مما اختلف فيه فإن أريد استعماله دفعة في كل من معانيه متعلقاً كل منها بشيء يجوز تعلق ذلك المعنى به غير الشيء الذي يتعلق به المعنى الآخر فالظاهر جوازه وكأن المجوز أراد هنا وإن أريد استعماله مراداً به جميع معانيه متعلقاً بالمجموع من حيث هو بكل من المذكورات معه سواء جاز تعلقه به أولاً فالظاهر عدم الجواز وكأن مراد المانع هذا كل قال الفري وهو تحرير لطيف للبحث وأما حل ما في الكتاب فقوله (جوز)

الشافعي رضي الله عنه والقاضيان وأبو علي إعمال المشترك في جميع
مفهوماته الغير المضادة ومنعه أبو هاشم والكرخي والبصري والإمام لنا

الشافعي رضي الله عنه والقاضيان) يعني أبا بكر من الأشاعرة وعبد الجبار من المعتزلة (وأبو علي)
الجبائي (إعمال المشترك في جميع مفهوماته الغير المتضادة) معاً على سبيل الحقيقة وهو مختار
المصنف (ومنعه) أي الإعمال على هذا الوجه (أبو هاشم) الجبائي (و) أبو الحسن (الكرخي)
من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله (و) أبو الحسن (البصري) المعتزلي (والإمام) الرازي ثم
اختلفوا فيما بينهم فمنهم من منعه لامتناع التقصد إليها في حالة واحدة وأنت تعلم أن ذلك إنما
هو في تعلق المجموع من حيث هو بشيء لا يجوز تعلقه به لافي الوجه الذي ذكرنا جوازه ومنهم
من منع لأنه لو أريد جميع المعاني يلزم دفع الابتلاء إن كانت اللغات توقيفية إذ الغرض
من وضعه حينئذ الابتلاء كما في إنزال المتشابه وهو لا يحصل بإرادة جميع المعاني لأنه حينئذ
يصير معلوماً من كل وجه وانتفاء غرض الإجمال إن كانت اصطلاحية وفيه بحث لجواز أنه
يكون سبب الاشتراك تعدد الواضع أو نسيان الوضع الأول لا كون الإجمال غرضاً ومنهم
من منع ذلك لأنه لم يوضع للجميع فلا يجوز إلا بالمجاز والدليل على أنه لو كان موضوعاً له
لما صح استعماله في أحد المعنيين على الانفراد حقيقة لأنه جزء ما وضع له حينئذ واللازم باطل
فإن قلت يجوز أن يكون موضوعاً لكل منهما أيضاً قلنا استعماله في المجموع حينئذ يكون
استعمالاً في أحد المعاني ولا نزاع فيه قيل: المعنى للجميع كل واحد لا الكل المجموع فلا يلزم
وضعه للمجموع ودفع بأنه إن كان موضوعاً لكل بشرط أن يكون معه آخر يلزم الوضع
لجميع أو بشرط الانفراد عن الآخر فيثبت المدعى أو مطلقاً أعم من قيد الانفراد والاجتماع
فكذلك لأن الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى أي جعله بحيث لا يتجاوز عنه إلى غيره ولا يراد
غيره فلو اعتبر الوضعان عند استعمال واحد لزم تجاوزه إلى إرادة الغير بل لزم كون كل منهما
منفرداً عن الغير مجتمعاً معه بل كون كل مراداً أو غير مراداً إليه أشار صاحب التقيع وردف
الفاضل بأن تخصيص الشيء بالشئ يراد به معنيان. قصر المخصص على المخصص به كما يقال
في ما زيد إلا قائم أنه لتخصيص زيد بالقيام وجعل المخصص منفرداً من بين الأمور بالخصوص
للمخصص به كما في خصصت فلانا بالذكر أي ذكرتمو حده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ
أي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفرداً بذلك من بين الألفاظ فالحصم يختار أنه موضوع لكل
منهما مطلقاً أي من غير شرط الانفراد والاجتماع (لنا) أن الدليل على جواز الاستعمال

الْوَرُوعُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ وَالصَّلَاةُ
مِنَ اللَّهِ مَغْفِرَةٌ وَمَنْ غَيْرُهُ اسْتِغْفَارٌ قَبْلَ : الضَّمِيرُ مُتَعَدِّدٌ فَيَتَدَفَّقُ
الْفِعْلُ قُلْنَا : يَتَعَدَّدُ مَعْنَى لَا لَفْظاً وَهُوَ الْمُدْعَى وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى
أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ الْآيَةَ قَبْلَ حَرْفِ الْعَطْفِ
بِمُثَابَةِ الْعَامِلِ قُلْنَا

فِي الْمَعْنَى الْغَيْرِ الْمُتَضَادَّةِ (الْوَرُوعُ) أَيْ وَقُوعُ هَذَا الِاسْتِمَالِ (فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : إِنَّ اللَّهَ
وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ، وَالصَّلَاةُ) مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الْمَغْفِرَةِ وَالِاسْتِغْفَارِ إِذْ هِيَ (مِنَ اللَّهِ
مَغْفِرَةٌ وَمِنْ غَيْرِهِ اسْتِغْفَارٌ) وَكَلَا الْمَعْنَيْنِ مُرَادٌ فِي الْآيَةِ إِذْ الْجَائِزُ فِي حَقِّهِ تَعَالَى الْمَغْفِرَةُ دُونَ
الِاسْتِغْفَارِ وَفِي الْمَلَائِكَةِ بِالْعَكْسِ وَالْوَقُوعُ دَلِيلُ الْجَوَازِ فَإِنْ (قِيلَ الضَّمِيرُ) فِي يُصَلُّونَ (مُتَعَدِّدٌ)
لِأَنِّ فِيهَا مَا يَعُودُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَمَا يَعُودُ إِلَى الْمَلَائِكَةِ (فَيَتَعَدَّدُ الْفِعْلُ) الْمُسْتَنَدُ إِلَيْهَا وَحِينَئِذٍ
لَا يَكُونُ إِعْمَالُ لَفْظٍ وَاحِدٍ فِي الْمَقْهُومَيْنِ بَلْ لَفْظَيْنِ (قُلْنَا : يَتَعَدَّدُ) الْفِعْلُ (مَعْنَى لَا لَفْظاً) إِذْ
الْمَقْهُوظُ وَاحِدٌ يَرَادُ بِهِ الْمَعْنَى الْمُخْتَلِفَةُ (وَهُوَ الْمُدْعَى) وَتَكَرَّرَ لَفْظُ يُصَلِّي تَقْدِيرًا بِمَا لَا حَاجَةَ
فِيهِ إِلَيْهِ وَقِيلَ لَا نَسْلُمُ اشْتِرَاكَ الصَّلَاةِ بَيْنَهَا لِمُجَوَازِ كَوْنِ الْمَعْنَى وَاحِدًا حَقِيقِيًّا كَالِدَعَاءِ فَيَدْعُوهُ
تَعَالَى الْمَلَائِكَةُ بِمَغْفِرَةِ النَّبِيِّ وَيَدْعُو اللَّهُ ذَاتَهُ بِإِرْسَالِ الْخَبَرِ إِلَيْهِ ثُمَّ مِنْ لَوَازِمِهِ الْمَغْفِرَةُ وَهُوَ مَعْنَى
قَوْلِهِ مَنْ قَالَ الصَّلَاةُ مِنْهُ مَغْفِرَةٌ لَا أَنَّ الصَّلَاةَ وَضَعْتَ لَهَا أَوْ وَاحِدًا بِجَارِيزَا كَارَادَةِ الْخَبَرِ . ثُمَّ
إِنْ اخْتَلَفَ هَذَا الْمَعْنَى لِاخْتِلَافِ الْمُوصُوفِ فَلَا بَأْسَ بِهِ وَلَا يَكُونُ هَذَا مِنْ بَابِ الْإِشْتِرَاكِ
حُضْعًا وَابِهِ أَشِيرَ فِي التَّنْقِيحِ (وَفِي قَوْلِهِ) أَيْ وَلَنَا أَيْضًا الْوَقُوعُ فِي قَوْلِهِ (تَعَالَى : أَلَمْ تَرَ أَنَّ
اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ) وَمِنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ
وَالدُّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ — الْآيَةُ — وَذَلِكَ لِأَنَّ السُّجُودَ مِنَ النَّاسِ ، وَضَعُ الْجَبْهَةِ عَلَى
الْأَرْضِ دُونَ مَنْ عَدَامِ إِذْ لَوْ أُريدَ الْإِتْقَادُ لَمَا قَالَ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ لَشُمُولِهِ الْجَمِيعِ وَمِنْ غَيْرِهِمْ
مِنْ الْإِتْقَادِ لِعَدَمِ تَصَوُّرِ وَضْعِ الْجَبْهَةِ مِنْهُ وَاللَّفْظُ مَوْضُوعٌ لَهَا مُسْتَعْمَلٌ فِيهَا مَعَ الْوَقُوعِ عَوَمًا
الْمُشْتَرَكِ فَإِنْ (قِيلَ : حَرْفُ الْعَطْفِ بِمُثَابَةِ الْعَمَلِ) لَكُونُهُ فِي حَكْمِ التَّكْرِيرِ فَيَكُونُ التَّقْدِيرُ
وَيَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي الْأَرْضِ ، وَهَذَا إِلَى قَوْلِهِ : وَكَثِيرٌ بِمَعْنَى وَيَسْجُدُ لَهُ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَتَكُونُ
أَلْفَاظًا مُتَعَدِّدَةً فِي مَعَانٍ مُخْتَلِفَةٍ وَهَذَا غَيْرُ مَا نَحْنُ فِيهِ . قَالَ الْفَرَزِيُّ وَزَعَمَ الْمُرَاغِي وَرُودَ هَذَا
عَلَى الْأَوَّلِ أَيْضًا غَافِلًا عَنْ أَنَّ الْعَامِلَ ثَمَّةَ حَرْفٍ أَنْ فَلَا يَتَعَدَّدُ بِالْعَطْفِ إِلَّا كُلُّهُ أَنْ وَحِينَئِذٍ
لَا يَتَوَجَّهُ ، وَأَقُولُ يُمْكِنُ تَوَجُّهُهُ بِأَنَّهُ إِذَا تَعَدَّدَ أَنْ تَعَدَّدَ حِيزُهُمَا فَيَتَعَدَّدُ الْفِعْلُ بِمُخْلَافٍ مَا إِذَا لَمْ
يَتَعَدَّدْ فَإِنَّ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا حِينَئِذٍ تَكُونُ كَأَسْمَاءٍ وَاحِدَةٍ لِأَنَّ الْوَاحِدَةَ فَلَا يَلُومُ تَعَدُّدَ الْخَبَرِ (قُلْنَا)

إِنْ سُلِّمَ لِمِثَابَاتِهِ بِعَيْنِهِ

لا نسلم أن حرف العطف بمثابة العامل كيف والعمل للعامل لاله و (إن سلم فيثابته) أي حرف العطف بمثابة هذا العامل (بعينه) بمعنى أنه قرينه يدل على انسحاب عمل هذا العامل نفسه على المخطوف لا أنه قائم مقام مثله فيكون اللفظ واحداً والمعاني مختلفة وهو المطلوب وهذا سقط ما قال الفاضل من أنها على حذف الفعل أي ويسجد كثير من الناس. وقرر الخنجي ما ذكر بأننا لا نسلم ذلك لاختلاف الدخا في التابع لأن هنا ثلاثة مذاهب ه بمثابة العامل مطلقاً ، لا بمثابة مطلقاً ، بمثابة في البذل والعطف بالحرف فقط ولو سلم لزوم كونه بمثابة العامل الأول بعينه فيلزم أن يكون سجود الدواب والشجر والجبال وضع الجهة وهو باطل ثم أجاب بأنه يجوز الحمل على المناسب مانع عن الحمل على هذا العامل بعينه كقوله علفته تنبأ وماء بارد وفيه نظر لأن تقريره مع مخالفته لظاهر كلام المصنف أن لو أراد استعمال المشترك في مجموع معانيه من حيث هو متعلق بكل من المذكورات أما لو حمل على جميع المعاني متعلقاً كل منها بفعل غير متعلق به آخر على الوجه الذي ذكرنا فلا ه إذ لا يقتضي إلى ما ذكره وحينئذ لا حاجة إلى جملة من باب علفته الخ مع أنه من التواضع ثم قال وإنما قلنا كلام المصنف على ما ذكرنا وإن كان خلاف الظاهر لأنه لو أجرى على ظاهره لكان العامل المذكور مقفراً بعينه وحينئذ إن أريد الجميع لم يستقم لامتناع نسبة الجميع إلى كل من الفاعلين وكذا إن أريد أحدها بعينه لأن المنسوب إلى الأولين يتمتع أن ينسب إلى الشمس ونحوها وإذا كان المراد بكل مقدر معنى يفاير الآخر لم يكن بمثابة بعينه ولا استعمال لفظ واحد في أكثر من مفهوم واحد وفيه نظر أيضاً لأننا نختار أن المراد أحدها بعينه ولا نسلم امتناع نسبة ما نسب إلى الأولين إلى الشمس لأنه الانقياد وجاز انتسابه إلى المذكورات فإن قلت المراد فهما الملائكة والناس لأنه لنوى القول فالمنسوب إليهما وضع الجهة قلنا لا نسلم ذلك بل المراد بن في الأرض أعم لورود من لغير العقلاء أيضاً وحينئذ لا يتصور منه إلا الانقياد بل لو قال لا يجوز إرادة الواحد المعين بالنسبة إلى الكل ولا لم يكن محل النزاع لكان أصوب أو يختار أن المراد بكل مقدر معنى يفاير الآخر بمعنى أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى كل مذكور معنى يفاير معنى آخر بالنسبة إلى مذكور آخر ولا يلزم من ذلك تعدد اللفظ ولا أن لا يكون بمثابة وقال صاحب التقييد يجوز أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع وشمله لجميع الناس بمنوع فإن الكفار المنكرين لم يسمهم الانقياد أصلاً وأيضاً لا يبعد أن يراد وضع الرأس على الأرض في الجميع ولا يحكم بامتناعه من الجمادات إلا منكر خوارق العادات قال الفاضل فيه بحث لأنه إن أريد بالانقياد بمثابة التكليف لم يصح في غير المكلفين وإن أريد امتثال حكم التكوين أو مطلق الانطاعة

قيل 'يُحْتَمَلُ' وضمه 'للمَجْنُوعِ' أيضاً فالاعمالُ في البعض قلنا فيكون
المَجْنُوعُ مُسْتَنْدَاً إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ وَهُوَ بَاطِلٌ) أقول ذهب الشافعي رضي الله عنه
إلى جواز استعمال المشترك في جميع معانيه وتبعه القاضيان وهما القاضي أبي بكر الباقلاني
والقاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي واختاره المصنف وابن الحاجب ونقله القرافي عن
مالك ونقله المصنف عن أبي علي الجبائي ورأيت في الوجيز لابن برهان أن الجبائي منعه قال
إلا أن يتفق المعنيان في حقيقة واحدة فيجوز كالقرء فانه حقيقة في الانتقال ومنعه أبو هاشم
والكرخي والبصري أي أبو الحسين كما قاله في المحصول واختاره الإمام غفر الدين في كتبه
كلها ونقله الآمدي عن أبي عبد الله البصري أيضاً والقرافي عن أبي خيفة ثم ذكر الإمام
في المحصول أيضاً ما يخالف هذا فانه جزم في الكلام على أن الأصل عدم الاشتراك بأن
المضارع مشترك بين الحال والاستقبال ثم جزم في الإجماع بأن المضارع يحمل عليهما فقال
مجيئاً عن سؤال قلنا لأن صيغة المضارع بالنسبة إلى الحال والاستقبال كاللفظ العام
ذكر ذلك في الاستدلال بقوله تعالى : « كنتم خير أمة » وتوقف الآمدي فلم يختر

أعم من هذا وذاك فشموله لكافة الناس ظاهر فلا بد أن يكون في كثير الناس بمعنى آخر
كوضع الجبهة أو امثال التكالييف وقوله لا يبعد بعيد لأن حقيقة السجود وضع الجبهة
لا وضع الرأس إذ ليس وضع الرأس من التقاء بجسوداً أقول فيه بحث لأن مراد صاحب
التفصيح أن المراد هنا واحد حاصل لكل لا أن يراد بالمشارك جميع معانيه ولا خفاء في أنه
لا يضر عدم كون هذا المعنى الواحد معنى حقيقياً كما قال في إن الله وملائكته يصلون أنه
يجوز أن يكون المراد ثمة واحداً حقيقياً كاللحاء أو مجازياً كإرادة الخير ثم قال ولو سلم
فإنبت حقيقة الرأس في مثل الشمس والقمر ونحوهما من السماويات مشكل ولو سلم ففي
مثل هذا الأمر التخي لا يناسب أن يقال ألم تر وقوله لا نحكم باستحالته فيه أيضاً نظر لأن
ذلك ليس باعتبار أو ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار أن ليس لها وجوه ولا حياة
كما يحكم عليها باستحالة المنى بالارجل والبطش بالأيدي ونحو ذلك بخلاف سائر الحوادث
أقول علم تحقق الوجوه والحياة لا يستلزم استحالة وضع الرأس كما أن انتفاء الارجل
لا يستلزم استحالة البطش بالأيدي فان (قيل يحتمل وضعه) أي المشترك كلفظ الصلاة
والسجود في الآيتين (للمجموع) أي لمجموع المعنيين (أيضاً) كوضعه لكل منها
(فالاعمال) أي أعمال المشترك حينئذ يكون (في البعض) وهو أحد المعاني (قلنا فيكون
المجموع) كمجموع مفهوى الصلاة أو مفهوى السجود (مستنداً إلى كل واحد) من الله
وملائكته أو كل من المذكورات في آية السجدة (وهو باطل) فان قلت لم لا يجوز لإسناد كل

شئياً فإن جوازنا قال الآمدى فضرطه أن لا يتمتع الجمع بينهما أى بأن يكون المعنى يصح إسناده إلى الأمرين فقولنا العين جسم وزيد به العين الجارية والذهب « والعدة بثلاثة قروء وزيد به الطهر والحيض » والجون ملبوس زيد وزيد به الأبيض والأسود أو يكون المحكوم عليه بالمشترك متعدداً كقوله تعالى : « إن الله وملائكته يصلون على النبي » فإن المغفرة والاستغفار يستحيل عودها إلى الله تعالى وكذلك إلى الملائكة بل المغفرة عائدة إلى الله تعالى والاستغفار للملائكة قال فإن امتنع الجمع بينهما كاستعمال صفة أفعّل في الأمر بالشيء والتهديد عليه فإنه لا يجوز لأن الأمر يقتضى التحصيل والتهديد يقتضى الترك وعبر المصنف عن هذا القيد بقوله الغير المتضادة فهو فاسد لأن القروء والجون من المتضادات وقد بينا أنه لا يتمتع وقد مثل الإمام في المحصول محل النزاع بلفظ القروء وذكره في أثناء الاستدلال وإنما قيده المصنف بالمتضادة دون المتناقضة لأن الوضع للقيضين ممنوع على ما تقدم نقله عن الإمام وبقتدير جواز الوضع فإن التمسيد بالمتضادة يدل على منع المتناقضة بطريق الأولى ولم يتعرض الإمام لهذا القيد وقبل التوضيح في الاحتجاج لا بد من التنبيه على أمور « أحدها أن محل هذا الخلاف في اللفظة الواحدة من المتكلم الواحد في الوقت الواحد كما قاله الآمدى فإن تعددت الصيغة أو اختلف المتكلم أو الوقت جاز تعدد المعنى « الثاني أن هذا الخلاف المذكور في استعمال اللفظ في حقيقته يجرى في استعماله في حقيقته ومجازه كما قاله الآمدى وفي مجازيه كما قاله القرافى فالأول كقولك والله لا أشتري وتريد الشراء الحقيقي والسوم والثاني كأن تريد السوم وشراء الوكيل « الثالث محل الخلاف بين الشافعى وغيره في استعمال اللفظ في معانيه وإنما هو في الكلبي العدى كما قاله في التحصيل أى في كل فرد فرد وذلك بأن تجعله يدل على كل واحد منها على حدته بالمطابقة في الحالة التى تدل على المعنى الآخر بها وليس المراد هو الكلبي المجموعى أى يجعل مجموع المعنيين مدلولاً مطابقاً كدلالة العشرة على آحادها ولا الكلبي البدلى أى يجعل كل واحد منها مدلولاً مطابقاً على البدل ونقل الأصفاى في شرح المحصول أنه رأى في تصنيف آخر لصاحب التحصيل أن الأظهر من كلام الأئمة وهو الأشبه أن الخلاف في الكلبي المجموعى فإنهم صرحوا بأن المشترك عند الشافعى كالعلم « الرابع اختلفوا في هذا الاستعمال هل هو حقيقة أم لا فقال القرافى أنه مجاز وصحبه ابن الحاجب لأن الذى يتبادر إلى الذهن إنما هو أحدهما والتبادر علامة الحقيقة فإذا أطلق عليها كان مجازاً ونقل الآمدى عن الشافعى والقاضى

منها إلى ما يصلح له لا المجموع قلنا استعماله في المجموع من حيث هو بطريق الحقيقة ينافى ذلك قال الفرى وأعلم أن التمسك بالآيتين يدل على أن المتنازع فيه جواز أن يراد حقيقة بالمشترك

أنه حقيقة قال وهو عدهما من باب العموم ووافق على كونه من باب العموم الغزالي في المستصني والإمام في البرهان حتى أنهم لم يذكروا المسئلة إلا في باب العموم وفي كونه من العموم إشكال لأن مسمى العموم واحد كما سيأتي والمشارك مسمياته متعددة وأيضاً فالمشارك يجب أن تكون أفرادها متاهية بخلاف العام وأيضاً فالقاضي ينكر صيغ العموم فلم يشاركه هنا أولى . الخامس الفرق بين الوضع والاستعمال والحل فالوضع هو جعل اللفظ دليلاً على المعنى كسمية الولد زيداً وهذا أمر متعلق بالواضع والاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة المعنى وهو من صفات المتكلم والحل اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على مراده كحمل الشافعي المشترك على معنييه لكونه مشتقاً على المراد وهذا من صفات السامع وقد تقدم الكلام على وضع المشترك والكلام الآن في استعماله وسيأتي الكلام على حمله (قوله لنا الوقوع) أي الدليل على جواز الاستعمال أمران أحدهما وقوعه في قوله تعالى : « إن الله وملائكته يصلون على النبي » وجه الدلالة أن الصلاة لفظ مشترك بين المغفرة والاستغفار وإنما تعدت بعلل لا باللام لمعنى التعطف والتحنن وقد استعملت فيها دفعة واحدة فانه أسندها إلى الله تعالى وإلى الملائكة ومن المعلوم أن الصادر من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملائكة عكسه ثبت المدعى وإنما فسر المصنف الصلاة من الله تعالى بالمغفرة تبعاً للحاصل ولم يفسرها بالرحمة تبعاً للإمام والآمدى لأمرين أحدهما أن إطلاق الرحمة على الباري تعالى مجاز لأنها رقة القلب بخلاف المغفرة . الثاني أن التفسير بذلك يكون جمعاً بين الحقيقة والجاز وليس هو دعوى المصنف وإنما دعواه الحقيقتين ألا تراه قد عبر أولاً بالمشارك لكن الخلاف في الحقيقة والجاز كالخلاف في الحقيقتين كما تقدم (قوله قيل الضمير) هذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الإمام وتقريره أن قوله تعالى يصلون فيه ضمير عائد إلى الله تعالى وضمير يعود إلى الملائكة وتعدد الضمائر بمثابة تعدد الأفعال فكانه قيل إن الله يصلي وملائكته تصلون وقد عرفت من القواعد المتقدمة أن النزاع إنما هو استعمال اللفظ الواحد في معنييه وأجاب المصنف بأن الفعل لم يتعدد في اللفظ قطعاً وإنما تعدد في المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد وهو عين الدعوى وفي الاستدلال بالآية نظر من وجهين أحدهما ما قاله الغزالي في المستصني أنه يجوز أن تكون الصلاة قد استعملت في معنى مشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الاعتناء بإظهار الشرف وجوابه أن إطلاقاً على الاعتناء مجاز لعدم التبادر وقد ثبت أنها مشتركة بين المغفرة والاستغفار

كل من معانيه معاً مسنداً كل منها إلى فاعل على ما ذكرنا في تحرير المسئلة والسؤال الأخير على أن النزاع في جواز إرادة المجموع من حيث هو حقيقة فحينئذ إن كان المتنازع فيه

فالحمل عليهما أولى مراعاة للمعنى الحقيقي ولك أن تقول قد تقدم أن ابن الحاجب وجماعة ذهبوا إلى أن الحمل على المجموع مجاز فلم رجحتم أحد المجازين على الآخر بل المجاز المجمع عليه أولى . الثاني أنه يجوز أن يكون قد حذف الخبر للقرينة ويكون أصله إن الله يصلي وملائكته تصلي وأجيب بأن الاضمار خلاف الأصل ولك أن تقول الحمل على المجموع مجاز كما تقدم وسيأتى أن الاضمار مثل المجاز فلم رجحتم المجاز (قوله وفي قوله تعالى) هذا هو الدليل الثاني على جواز الاستعمال وهو عطف على ما تقدم وتقديره لنا الوقوع في قوله تعالى : إن الله وملائكته وفي قوله تعالى : ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليهم العذاب . وجه الدلالة أن الله تعالى أراد بالسجود هنا الخضوع لأنه هو المتصور من الدواب وأراد به أيضاً وضع النجبة على الأرض وإلا لكان تخصيص كبير من الناس بالذكر لا معنى له لاستواء الكل في السجود بمعنى الخضوع والقدرة تثبت إرادة المعنيين وأجيب بأن حرف العطف بمثابة تكرار العامل فكأنه قيل يسجد له من في السموات ويسجد له من في الأرض إلى آخر الآية فليس فيه إعمال للشتراك في مدلوله بل أعمل مرة في معنى ومرة في معنى آخر وهو جائز وهذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الإمام . وأجاب عنه المصنف بوجهين أحدهما لا نسلم أن العاطف كالعامل بل هو موجب لمساواة الثاني للأول في مقتضى العامل إعراباً وحكما والعامل في الثاني هو الأول بواسطة العاطف . فإنه الصحيح عند النحويين وذهب جماعة منهم إلا أن العاطف هو العامل وآخرون إلى أنه العامل مقدر بعد العطف . الثاني أنا وإن سلمنا أن العاطف بمثابة العامل لكنه على هذا التقدير يلزم أن يكون بمثابة العامل الأول بعينه وهو هنا باطل لأنه يلزم أن يكون المراد من يسجد الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع النجبة لأنه مدلول الأول وهذا التقدير هو الصواب ويحتمل أن يكون المراد أنه إذا كان بمثابة الأول بعينه يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً وهو المدعى ويقع في بعض النسخ فيثابته في العمل أى يقوم مقامه في الإعراب لا في المعنى (قوله قيل يحتمل وضعه للمجموع) يعنى أن ما تقدم من الاستدلال بالآيتين لاجته فيه لأنه يحتمل أن يكون استعمال السجود والصلاة في المجموع إنما هو لكون اللفظ قد وضع له أيضاً كما وضع للأفراد بل لا بد من ذلك إلا لكان اللفظ مستعملاً في غير الأول فالسؤال غير موجه أصلاً وإن كان الثاني فالتمسك بالآيتين ضائع لدلالته على مقتضى المطلوب لا امتناع إسناد المجموع إلى كل من المذكورات أقول يمكن أن يكون النزاع في جواز إرادة المجموع من حيث هو من اللفظ لكن لا إسناد المجموع إلى كل من المذكورات بل لإسناد كل بعض

حارِض له وحينئذ فيكون السجود مثلاً موضوعاً لثلاث معانٍ للنضوع على انفراده ولوضع
 الجبهة على انفراده وللجموع من حيث هو مجموع وعلى هذا التقدير يكون إعمال اللفظ في
 الجموع إعمالاً له في بعض ما وضع له لا في كلها وهو خلاف المدعى وهذا الجواب اقتصر
 عليه الإمام في الحصول وفي غيره وأجاب عنه المصنف بأنه يلزم أن يكون في المجموع من
 موضع الجبهة والنضوع مسنداً إلى كل واحد من الشجر والدواب وغيره بما ذكر وأن
 يكون المجموع من الرحمة والاستغفار مسنداً إلى كل واحد من الله تعالى والملائكة وهو
 باطل بالضرورة وهذا الجواب ضعيف لأنه إنما يلزم ذلك أن لو أسند المجموع إلى
 واحد فقط أما إذا استعمل في بعض المعاني مع اتحاد المسند إليه كقولك الدابة
 تسجد أى تخضع أو في المجموع مع تعدد المسند إليه ليرجع كل واحد إلى واحد فلا يأتي فيه
 هذا المحذور والدليلان المذكوران من هذا القبيل وأيضاً فالذي قاله مشترك الإلزام فانه
 قد تقرر أن اللفظ قد استعمل في الجميع فيلزم إسناده إلى كل واحد هـ فإن قيل إنما حصل
 الناحل من وضعه للجموع قلنا لا محذور في مجرد الوضع بل ولا في الاستعمال من حيث هو
 فإن المتكلم قد لا يستعمله في المجموع عند اتحاد المحكوم عليه بل يستعمله فيه عند تعدده
 وإذا علمت ذلك فالجواب الصحيح عما قاله الإمام إن نقول لانسل أنه وضع للجموع فإن
 قيل فكيف استعمل فيه قلنا سيأتي جوابه وأيضاً فالنزاع إنما هو في الجميع لا في المجموع
 كما تقدم وسيأتي أيضاً بسطه قال (احتج المانع بأنه إن لم يضع الواضع للمجموع
 لم يجوز استعماله فيه قلنا لم لا يمكن أن يضع لكل واحد من الاستعمال في الجميع

من إباحته إلى ما يصلح له منها وحينئذ يتوجه السؤال ويدفع بما ذكر (احتج المانع)
 لاستعمال المشترك في معنیه حقيقة (بأنه) أى المشترك (إن لم يضع الواضع للجموع لم يجوز
 استعماله) أى المشترك (فيه) أى في المجموع حقيقة فهو إنما يتحقق إذا وضع له وحينئذ يكون
 استعمالاً في بعض معانيه ولا نزاع فيه (قلنا) الملازمة ممنوعة (لم لا يمكن أن يضع لكل واحد من
 الاستعمال في الجميع) حقيقة وهذا المنع مكابرة إذ المجموع على تقدير عدم الوضع له معنى مجازي
 لمغايرته لما وضع له وهو كل واحد من المعنيين فاللفظ في المجموع لا يكون حقيقة فالأولى أن يقال
 إن أريد بالمجموع كل واحد فاللفظ موضوع له ويمكن للاستعمال دفعة في المجموع بهذا المعنى
 الوضع لكل واحد هـ وكونه بعض مدلولاته ممنوع وإنما يصح أن لو أريد الكل المجموع
 وإن أريد هذا المعنى فيختار أنه غير موضوع له ولا يضر عدم الاستعمال فيه حقيقة إذ النزاع
 في الاستعمال في الجميع بالمعنى الأول كذا ذكر الفترى أقول يمكن حمل كلام المصنف

ومن الماتنمين مز جور في الجمع والسلب والعشوق ضعف

على هذا أيضاً يؤكد ذلك تفسير لفظ المجموع في السؤال بالجميع في الجواب . يعنى هو مستعمل في الجميع يعنى كل واحد ، ويكفى فيه الوضع لكل واحد لا أنه مستعمل في المجموع من حيث هو كما ذكر السائل حتى يتوجه ذلك . فان قلت : هذا المعنى شيء وذلك شيء وكل منها لا اعتبار العموم فيه ، وإن كان إفرادياً شيء فيلزم الاستعمال في أحد المدلولات قلنا : معنى الوضع لكل واحد ليس إلا وضعه لهذا ولذلك واستعماله فيه ليس إلا استعمالاً في هذا وفي ذلك من حيث أن كلا منها ما وضع له لا المجموع وما قيل : إنه لا فرق بين المجموع وكل واحد هاهنا إذ لا يحصل عند الاجتماع شيء غير الاجتماع كالمشقة الحاصلة من أحادها كما حققه الطوسي في شرح الإشارات مدفوع بأن في الأول يعتبر المجموع شيئاً واحداً ويكون كل واحد جزءاً وفي الثاني يعتبر كل واحد برأسه شيئاً لا جزءاً لشيء آخر (ومن الماتنمين) من استعمال المشترك في معنييه أى بعضهم (من جور) ذلك (في الجمع) . وإن كان في الإيجاب (والسلب) وإن كان في المفرد الأول كقوله : راقني العيون لأنه منزلة تكرير المفرد ثلاثاً . فيجوز أن يراد بالواحد الباصرة وبآخر الفارقة وبآخر الذهب بخلاف المفرد إذ لا تعدد فيه . والثاني : كقولك لم أر عبداً إذ التكررة في سياق النفي تم ، والعالم كالجوع في التعدد بخلاف ما في الإثبات (والفرق) أى كل من الفريقين (ضعيف) أما الأول فلأن الجمع ~~تكرير~~ عين الواحد ، والواحد غير مستعمل إلا في معنى واحد فجعله لا يدل إلا على تعدد ذلك المعنى وحاصله أنه في حكم تقدير أفراد نوع واحد لا غير على ما علم من استقراء لغتهم ونوقض بجمع العلم كزيد عالماً لكل من جماعة فانه مشترك لفظي بينهم مع أنه يراد بالزيدين جميع معانيه ، وأجاب الجاربردى بأن ذلك في العلم لا يؤدي إلى اللبس وفي مثل العيون يؤدي إليه لاحتمال إرادة المختلفات ، أو المتفقات أقول هذا تسليم للجواز في البعض والحق أنه لا يجمع إلا بعد التأويل بالمتواطىء كالمسمى بزيد مثلاً . وأما الثاني فلأن النفي لا يرفع إلا بمقتضى الإثبات وفي الإثبات أحد المدلولات ليس إلا فلا يمس السلب أفراداً . قال الفري : لما كذب الإثبات صدق النفي ضرورة كالإيجاب على المعلوم لما كذب صدق النفي وفيه نظر أقول لحل السؤال أن الإثبات لما تعلق بواحد فقط كان في معان إذ السلب لعدم الإثبات فيها ثم إذا تعلق السلب بذلك الواحد أيضاً عم ووجه النظر أن تعلق الإثبات بواحد فقط معناه عدم دلالة اللفظ إلا على تعلق الإثبات بواحد مع جواز أن تعلق بسائر المعاني في الواقع لعدم دلالة تخصيص الشيء بالذكر على تنفي الحكم عما عداه . وحيث لا يلزم صدق السلب ، ولو سلم فدلالة ذلك على عدم العموم أكثر من دلالة على

وَقُلَّ عَنِ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ١ - وَالْقَاضِي الْوُجُوبَ حَيْثُ لَا قَرِينَةَ أَحْتِيَاظًا) أَقُولُ اسْتَدَلَّ الْمَانِعُ مِنْ اسْتِعْمَالِ الْمُشْتَرَكِ فِي جَمِيعِ مَعَانِيهِ بِأَنَّ الْمُشْتَرَكَ إِنْ لَمْ يَوْضَعْ لِلْجُمُوعِ لَمْ يَجُزْ اسْتِعْمَالُهُ فِيهِ لِأَنَّهُ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِي غَيْرِ مَدْلُولِهِ ، وَإِنَّهُ وَضَعَ لَهُ أَيْضًا كَانَ اسْتِعْمَالُهُ فِيهِ اسْتِعْمَالًا لَهُ فِي بَعْضِ مَعَانِيهِ كَمَا تَقَدَّمَ وَهُوَ غَيْرُ الْمَدْعَى وَسَكَتَ الْمَصْنِفُ عَنْ هَذَا الْقِسْمِ الثَّانِي اكْتِفَاءً بِذِكْرِهِ فِيمَا تَقَدَّمَ . وَاعْلَمْ أَنَّ الْمَانِعِينَ اخْتَلَفُوا فَقِيلَ إِنَّهُ الْمُنْعَ لِمَعْنَى يَرْجِعُ إِلَى الْوَضْعِ وَهُوَ كَوْنُهُ غَيْرَ مَوْضُوعٍ لَهُ وَقِيلَ : لِمَعْنَى يَرْجِعُ إِلَى الْإِرَادَةِ ، أَيْ : يَسْتَحِيلُ أَنْ يَرَادَ بِاللَّفْظِ الْوَاحِدِ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ أَكْثَرُ مِنْ مَعْنَى وَاحِدَةٍ . قَالَ فِي الْمَحْصُولِ وَالْمُخْتَارِ الْأَوَّلُ وَعَلَيْهِ اقْتَصَرَ الْمَصْنِفُ فَلِذَلِكَ قَالَ احْتَجَّ الْمَانِعُ وَلَمْ يَقُلِ الْمَانِعُونَ وَأَجَابَ الْمَصْنِفُ بِقَوْلِهِ لَمْ لَا يَكْفِي الْوَضْعُ وَتَقْرِيرُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ أَحَدُهُمَا : أَنْ يَكُونَ الْوَضْعُ لِكُلِّ وَاحِدٍ كَافِيًا لِاسْتِعْمَالِهِ فِي الْجَمِيعِ بِمَعْنَى أَنَّهُ يَسْتَعْمَلُ فِي هَذَا لِيَدُلَّ عَلَيْهِ بِالْمُطَابَقَةِ وَفِي الْآخَرِ كَذَلِكَ وَحَيْثُ لَا يَكُونُ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْجَمِيعِ اسْتِعْمَالًا لَهُ فِيمَا وَضَعَهُ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْمَعَانِي قَدْ وَضَعَ لَهُ ذَلِكَ اللَّفْظُ وَإِنَّمَا يَسْتَقِيمُ اشْتِرَاطُ الْوَضْعِ لِلْجُمُوعِ أَنْ لَوْ كَانَ الْمُرَادُ أَنَّهُ يَكُونُ مُسْتَعْمَلًا فِي الْجُمُوعِ بِحَيْثُ يَكُونُ الْجُمُوعُ مَدْلُولًا وَاحِدًا كَدَلَالَةِ الْعَثْرَةِ عَلَى أَحَادِهَا وَلَيْسَ هُوَ الْمَدْعَى وَلِهَذَا عَنِ الْمَصْنِفِ بِقَوْلِهِ فِي الْجَمِيعِ لَكِنْ سَكَتَهُ عَلَى الْجُمُوعِ الْوَاقِعِ فِي كَلَامِ الْخَصْمِ مَرَّةً جَدًّا فَكَانَ مِنْ حَقِّهِ أَنْ يَنْبَهَ أَوَّلًا عَلَى هَذَا الْمُنْعِ ثُمَّ يَذْكُرَ مَا فِي الْكِتَابِ وَإِلَى جَمِيعِ مَا قَنَاهُ أَشَارَ صَاحِبُ التَّحْصِيلِ بِقَوْلِهِ وَلِقَائِلَ أَنْ يَقُولَ الزَّعَاعُ فِي اسْتِعْمَالِهِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَفْهُومَاتِ لَا فِي كُلِّهَا وَبَيْنَهُمَا فَرْقٌ وَهَذَا التَّقْرِيرُ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْخِلَافَ فِي الْكُلِّيِّ الْعَدْدِيِّ ، التَّقْرِيرُ الثَّانِي : وَهُوَ بِنَاءً عَلَى الْكُلِّيِّ الْجُمُوعِيِّ أَنَّهُ لَمْ يَلَا يَكُونُ الْوَضْعُ لِكُلِّ وَاحِدٍ كَافِيًا فِي الْاسْتِعْمَالِ فِي الْجُمُوعِ بِحَاجَازٍ مِنْ بَابِ إِطْلَاقِ اسْمِ الْجُزْءِ عَلَى الْكُلِّ (قَوْلُهُ مِنَ الْمَانِعِينَ) يَعْنِي أَنَّ الْمَانِعِينَ مِنَ الْاسْتِعْمَالِ اخْتَلَفُوا فَهُمْ مِنْ مَنَعَ مُطْلَقًا كَمَا تَقَدَّمَ وَمِنْهُمْ مَنْ فَصَلَ لِحُجُوزِ اسْتِعْمَالِ الْمُشْتَرَكِ فِي مَعْنِيهِ فِي حَالِ الْجَمْعِ سِوَاهُ كَانَ إِنْثَابًا نَحْوُ اعْتَدَى بِالْإِقْرَاءِ أَوْ نَفْيًا نَحْوُ لَا تَعْتَدَى بِالْإِقْرَاءِ لِأَنَّ الْجَمْعَ مُتَعَدٍّ فِي التَّقْدِيرِ لِحَاجَازِ تَعَدُّ مَدْلُولَاتِهِ بِخِلَافِ الْمَفْرُودِ وَمِنْهُمْ مَنْ فَصَلَ أَيْضًا فَأَجَازَ اسْتِعْمَالَهُ فِي السَّلْبِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ جَمْعًا نَحْوُ لَا تَعْتَدَى بِقَرْنِهِ وَمِنْهُمْ فِي الْإِنْثَابِ لِأَنَّ السَّلْبَ يَفِيدُ الْعُمُومَ فَيَتَعَدَّدُ بِخِلَافِ الْإِنْثَابِ وَهَذَا الْمَذْهَبُ أَغْنَى التَّفْصِيلَ بَيْنَ الثَّنِيِّ وَغَيْرِهِ لَمْ يَحْكَهَ الْأَمَامُ وَلَا يَحْتَصِرُ كَلَامُهُ فَاعْلَمْ أَنَّهُ قَدْ كَلَّمَهُ يَوْمَ ذَلِكَ نَعْمَ حَكَاهُ الْآمِدِيُّ .

الْعُمُومُ تَأْمَلْ (عَنِ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، وَالْقَاضِي) أَيْ بَكْرٍ (الْوُجُوبَ) أَيْ وَجُوبَ حُلِّ الْمُشْتَرَكِ عَلَى جَمِيعِ مَعَانِيهِ (حَيْثُ لَا قَرِينَةَ) تَدُلُّ عَلَى تَعْيِينِ الْمُرَادِ إِذْ لَا مَانِعَ عَنِ الْحُلِّ عَلَى الْجَمِيعِ (أَحْتِيَاظًا) كَمَا ذَكَرْنَا فَيَحْمِلُ عَلَيْهِ وَإِلَّا فَمَا أَنْ يَحْمِلَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ مَعَانِيهِ فَيَاْزِمُ إِهْمَالُ اللَّفْظِ أَوْ يَحْمِلُ عَلَى الْبَعْضِ فَيُتَرَجَّحُ بَلَا مَرَجِّحٍ كَذَا قِيلَ أَقُولُ فِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ

عن أبي الحسين البصري وكلام المصنف يقتضي أن التفصيل بين السلب والاثبات وبين الجمع والافراد لقائل واحد وليس كذلك وأيضاً فالتثنية ملحقة بالجمع وكلامه يقتضي إلحاقها بالافراد عند هذا القائل لأنه استثنى الجمع فقط (قوله والفرق ضعيف) أي بين الجمع والافراد وبين النفي والاثبات فاما في النفي فقلد فيه الآمدى فانه قال في الإحكام الحق عدم الفرق لأن النفي إنما هو للبنى المستفاد عند الإثبات أو أما في الجمع فقلد فيه الامام فانه قال في المحصول الحق عدم الفرق لأن الجمع لا يفيد التعدد إلا للبنى المستفاد من المفرد فان أفاد المفرد أفاد الجمع وإلا فلا قال فاما إذا قال لا تعدى بالاقراء وأراد مسمى القرء فهو جائز لأن مسمى القرء معنى صادق عليها فيكون متواطئاً واعلم أن الفرق قوى وقد تقدم ذكره وللنحويين أيضاً في ثنية المشترك وجمعه مذهبان صحح ابن مالك أنه يجوز وقال شيخنا أبو حيان المشهور المنع (قوله ونقل عن الشافعي والقاضي الوجوب) أي وجوب حمل المشترك على جميع معانيه عند عدم القرينة المخصصة احتياطاً في تحصيل مراد المتكلم إذ لو لم يجب ذلك فإن لم يحمله على واحد منها لزم التعطيل أو حمله على واحد منها فيلزم الترجيع بلا مرجع وضعف بعضهم هذه المقالة وليست ضعيفة وقد تقدم من كلام الآمدى أن الشافعي إنما يحمله على المجموع لكونه عنده من باب العموم وهو ينافي التعليل بالاحتياط فان الاحتياط يقتضي ارتكاب زيادة على مدلول اللفظ لأجل الضرورة ومقتضى العموم خلافه وكلام المصنف يوم أن هذه المسئلة في الاستعمال فان الحمل لم يتقدم له ذكر ألبتة وبه صرح بعض الشارحين وهو غلط وفي البرهان أن الشافعي يوجب حمل اللفظ على حقيقته وبجازه أيضاً قال ولقد اشتد نكير القاضي على القائل به قال (الخامسة - المشترك إن تجرد إحداهن القرينة فجمل وإن اقترن به ماوجب اعتبار واحد تعيين أو أكثر فكذا عند من

لأن سلم طرق الاحتمال بمعنى التوقف إلى أن يظهر دليل الرجحان والأقرب ما قيل أن المشترك عندهما عام في المختلفات كالعام في المتفقات كما نقله حجة الاسلام عنها والعام يجب حمله على الجميع عند عدم القرينة وقوله ونقل يشعر بضعف في هذا النقل ، المسئلة (الخامسة - المشترك إن تجرد عن القرينة) المخصصة (فجمل) وامتنع حمله على كل المعاني كما اختاره الامام في المحصول أو يحمول على الجميع جوازاً على المختار ووجوباً عند الشافعي والقاضي (وإن اقترن به) أي المشترك (ما) أي دليل (يوجب اعتبار واحد) من المعاني (تعيين) الواحد مراداً باللفظ وزال الاجمال كقولك رأيت عيناً باصرة (أو) يوجب (أكثر) من واحد من المعاني (فكذا) أي يتعين حمله على الأكثر (عند من

(١٦ - بدخشي - ١)

يُجوزُ الإعمالُ في مَعْنِيَتَيْنِ وعند المانعُ مُجْمَلٌ أو إلغاءُ البعضِ فيسْتَحْصِرُ المرادُ في الباقي أو الكلَّ فيُحْمَلُ على المجازِ فإن تعارضتْ مُحملٌ على الرَّاجِحِ هو أو أصله وإن تساويا أو ترجَّحَ أحدهما وأصلُ الآخرِ فُجْمِلُ أقول اللفظ المشترك قد يقرن به قرينة مبيِّنة للراد وقد يتجرَّد عنها فإن تجرَّد عن القرائن

يجوزُ الإعمالُ (أى إعمال المشترك (في معنيين) كقولك رأيت عينا ترى بها الألوان أى الشمس والباصرة (وعند المانع) من إعماله فيها (مجمل) واعتبار الجميع مندرج تحت قوله أو أكثر ولنا لم يفرد بالذكر فإن قلت عند وجود الدليل الموجب لاعتبار الأكثر كيف يجمل مجملا كما إذا قال رأيت عينا وصرح بارادة الباصرة والفؤارة قلنا الخلاف إنما هو في مثل رأيت عينا ترى بها الألوان أو أن إقامة القرينة بمنزلة الدغم عند المانع يؤكد هذا مافي المحصول مع أن تلك المعاني إن كانت غير متنافية فعند المجوز يحمل الجميع للقرينة وعند المانع يحمل أن تكلم مرة ولا اعتبار للقرينة عنده للدليل الدال على المنع وإن تكلم به مرتين فمحمول على الجميع للقرينة وانتفاء المانع لجواز أن يراد بكل تكلم معنى آخر (أو) قرن بالمشترك ما يوجب (إلغاء البعض) أى بعض المعاني كقولك رأيت عينا غير الذهب (فينحصر المراد في الباقي) من معانيه بعد الإلغاء واحداً كان أو أكثر والأول يرجع إلى ما يوجب اعتبار واحد والثاني إلى اعتبار البعض وهو أكثر من واحد هذا عند المجوز وأما عند المانع فجمل في الأكثر دون الواحد (أو) ما يوجب إلغاء (الكل) أى كل واحد من المعاني (فيحمل على المجاز) الذى لا يعارضه مجاز آخر قال الفري معناه يحمل على مجازات تلك الحقائق اللغاة ولا يخفى أنه لا بد من التقييد بعدم المعارض (فإن تعارضت) أى معانيها المجازية فإن تساوت الحقائق بأن كانت متساوية في المفهومية من المشترك لو لم توجد القرينة اللغوية دون المجازات بأن رجح البعض منها أو بالعكس (حمل على الراجح هو) أى المجاز الذى ترجح هو بنفسه لكونه أقرب وإن لم ترجح حقيقته بل ساوت سائر الحقائق (أو أصله) أى المجاز الذى ترجحت حقيقته لكونها أجلى وإن لم يترجح هو بل ساوى سائر المجازات (وإن تساوى) أى المجاز والأصل (أو ترجح أحدهما) أى أحد المعنيين المجازيين دون أصله (و) ترجح (أصل الآخر) دون نفسه (فجمل) أما على الأول فظاهر على المختار في الحصول وأما من أوجب حمل المشترك على الجميع أو جوز فينبى أن يكون بالنسبة إلى المعاني المجازية كذلك وأما على الثاني فلاختصاص كل من المجازيين بجهة من الترجيح وهما هنا قسم آخر وهو ما ترجح هو وأصله ويستبطن حكمه من قوله حمل على الراجح أو من قوله أو أصله

فهو يحمل إلا عند الشافعي والقاضي فانه يحمله على الجميع كما تقدم ومن هذا يعلم أن المصنف اختار مذهب الشافعي في الاستعمال لا في الحل وإن اقترنت به قرينة فقد يدل على الاعتبار بأي الأعمال إما للبعض أو الكل وقد يدل على الإلغاء إما للبعض أو للكل أيضاً فتحصلنا على أربعة أقسام ذكرها المصنف على الترتيب « الأول أن يقترب به ما يوجب إعماله في واحد فيتمتعين الحل عليه وهذا إذا كان الواحد معيماً فان لم يكن فيبقى اللفظ على إجماله وقد أهمله المصنف « الثاني ما يوجب إعماله في أكثر منه فيحصل على الكل عند من يجوز الأعمال في المعنيين ومن منع منه أنه قال انه يحمل « الثالث أن يقترب به ما يوجب إلغاء البعض فينحصر المراد في الباقي فان كان الباقي واحداً حل عليه وإن لم يمتد فهو يحمل إلا عند الشافعي والقاضي وهذا إذا كان البعض الملغى معيماً وإلا فهو يحمل بين الجميع « الرابع أن يقترب به ما يوجب إلغاء الكل فيحصل على المعنى المجازي لتعذر التحقيق فان كان البعض فقط ذا مجاز حملناه عليه وإن كان لكل واحد منها مجاز فقد تمارضت وحينئذ فان ترجع بعض المجازات على بعض حمل عليه ورجحناه إما بنفسه وذلك بأن تساوى الحقائق ويكون بعض المجازات أقرب إلى الحقيقة من الآخر وإما بأصله وهو الحقيقة وذلك بأن تساوى المجازات ولكن يكون بعض الحقائق أرجح من بعض لو عدت القرينة الملغية فان تساوى أي الحقائق والمجازات بقي الإجمال وكذلك إن ترجع بعض المجازات على البعض الآخر ولكن رجحنا الأصل ذاك وهو حقيقة على أصل هذا فيبقى الإجمال أيضاً لتعادلهما وهذه المسئلة ليست في المنتخب ولا في كتب الأمدى وابن الحاجب قال « (الفصل السادس في الحقيقة والمجاز الحقيقة فعيلة من الحق بمعنى الثابت أو المثبت نقل

نقل الفري وأعلم أن في رجحان بعض حقائق المشترك نظر إذ رجحناه ينافي الاشتراك « أقول قد يرجح البعض بالنظر إلى نفس الصيغة كما قيل في القراء لأن الحيض بالمفهومية منه الأولى من الطهر بانيابها عن الجميع بدليل المقرأة والقراءة لاجتماع الماء والناس والاجتماع في الحيض لكونه دماً مجتمعاً في الرحم دون الطهر وعن الانتقال يقال قسراً النجم أي انتقل والدم هو المتقل من الداخل إلى الخارج (الفصل السادس في الحقيقة والمجاز الحقيقة) لغة (فعيلة) مأخوذة (من الحق بمعنى الثابت) لانه يقابل الباطل المصدوم (أو) بمعنى (المثبت) إذ الفعيل قد يكون بمعنى الفاعل أو المفعول كالعليم والجريح وأما ما قال المحقق مقشياً بالأمدى الحقيقة في اللغة ذات الشيء وإن كان أنسب ما هنا لما أن اللفظ بالنسبة إلى ما وضع له بمنزلة ذات الشيء وحقيقته وبالنسبة إلى الذي بمنزلة العارض فلا خفاء في أنه ليس وضعاً أولاً وإنما أطلق على ذات الشيء لكونها ثابتة لازمة (نقل) من الامر

إلى 'العقد' المطابق ثم إلى 'القول' المطابق ثم 'التلفظ' المستعمل فيما
وضع له في اصطلاح التخاطب والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الإسمية.

الثابت (إلى العقد) أى الاعتقاد (المطابق) للواقع لأنه أولى. بالثبوت من الغير المطابق
(ثم) نقل من العقد المطابق (إلى القول المطابق) للواقع لهذا السبب بعينه أو لمشاركته
الأول في المطابقة أو لإطلاق اسم المتعلق على المتعلق (ثم) نقل منه (إلى) المعنى المصطلح
أى (اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب) لكونه مطابقاً لوضع الواضع
فهو فى المعنى المصطلح مجاز لذوى واقع فى الدرجة الثالثة فاللفظ كالجنس وقوله المستعمل
يخرج الماهل وما وضع ولم يستعمل فانه ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيحىء وقوله فيما وضع
له يخرج المجاز المستعمل فى غير ما وضع له من كل وجه والغلط كقولك خذ هذا الفرس مشيراً
إلى كتاب والتيد الأخير أى فى اصطلاح يقع به التخاطب يخرج المجاز المستعمل فيما وضع له
فى اصطلاح آخر كالصلاة المستعملة بتخاطب الشرع فى الدعاء فان قلت إن أريد بالوضع
الشخصى خرج كثير من الحقائق لأن جميع المركبات ومثل الثنى والجمع والمضمر والمنسوب
عما يدل بحسب الهيئة والمادة إنما هى موضوعة بالنوع فقط وإن أريد أهم لم يخرج المجاز لأنه
موضوع بالنوع قذا المراد باللفظ تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين
بأفراد اللفظ بذلك أو بأدرجه فى القاعدة الكلية الدالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا
فهو متعين الدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل كل اسم يكون كذا
وكذا فهو مثنى فيشمل الوضع الشخصى وأحد قسمى الوضع النوعى دون القسم الآخر منه
وهو ما كان بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ معين للدلالة على معنى بنفسه فهو عد القرينة
المانعة عن إرادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً وذال عليه معنى أنه
يفهم منه بواسطة القرينة بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز المجاز لكان
فهم المعنى المجازى والدلالة عليه عد القرينة بحالها ثبت بما ذكرنا دخول المذكورات
وخروج المجاز كذا أفاد الفاضل (والتاء) الداخلة فى الحقيقة (نقل اللفظ من الوصفية
إلى الإسمية) الصرفة لا للتأنيث قال الخنجى هذا إنما يكون إذا كانت بمعنى المفصول حتى
يستوى فيه المذكر والمؤنث إذ لا يستويان فيما هو معنى الفاعل وفيه نظر لأننا سلطنا ذلك
لكن لا يارم دخول التاء بل ذلك إنما يكون لو كان المدلول لغة واصطلاحاً مؤنثاً وليس
كذلك لأن الثابت والعقد واللفظ المطابقين واللفظ المستعمل الخ كل منها مذكر فالتاء إذ ذه
لنقل من غير تفصيل اللهم إلا أن يجعل المعنى الثابت أو المثبتة ثم العقيدة واللفظة بالتأنيث

هو المجازُ مفعولٌ من الجواز بمعنى العبور وهو المصدر أو المكان نُقِلَ
إلى الفاعل ثم إلى اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يُناسب المصطلح
(وفيه مسائل) أقول ذكر في هذا الفصل مقدمة وثماني مسائل أما المقدمة في الكلام على لفظي
الحقيقة والمجاز وعلى معانيهما لغة واصطلاحاً ومقصوده الأعظم بيان أن إطلاق لفظي الحقيقة
والمجاز على المعنى المعروف عند الأصوليين إنما هو على سبيل المجاز فاما الحقيقة فوزنها
فعيلة وهي مشتقة من الحق والحق لفة الثبوت قال الله تعالى : « ولكن حقت كلمة العذاب على
الكافرين » أى ثبتت ومن أسمائه تعالى الحق لأنه الثابت ثم إن فعيلاً قد يكون بمعنى فاعل
في الكل وتكلف السكاكي في جعل التاء للتأنيث في الوجهين اما على الأول فلأنه صفة للكلمة
الثابتة ويجب في الفعل بمعنى الفاعل التفرقة أجرى على الموصوف أولى وأما على الثاني فلأن
الفعل بمعنى المفعول وإن تساوى القيلان فيه لكن ذلك عند الاجراء فقط فتقدر لفظ
الحقيقة قبل النقل صفة لمؤنث غير مجرأة على موصوفها (والمجاز مفعول) مأخوذ
(من الجواز بمعنى العبور) لا الامكان لعدم مناسبه المقصود وإن قدرت فبوساطة
العبور (وهو) أى بناء المفعول (المصدر أو المكان) أو الزمان بالاشتراك اللفظي
كالمقتل فهو حقيقة في كل منها ثم (نقل إلى الفاعل) أى الجائز عن موضعه إطلاقاً لاسم
الجزء وهو المصدر على الكل وهو ماله المصدر (ثم) من الفاعل (إلى) المعنى المصطلح
أى (اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يُناسب المصطلح) لتعديه عن موضعه
الأصلي فالمجاز في هذا المعنى مجاز في الدرجة الثانية قوله معنى غير موضوع يخرج الحقيقة
مرتجلاً كان أو منقولاً أو غيرهما والآخرة أى مناسبة غير ما وضع له لما وضع له في
اصطلاح التخاطب ليدخل فيه نحو الصلاة المستعمل لها الشرع في الدعاء لأن مناسبة غير
ماوضع له للوضع له في اصطلاح التخاطب يقتضى كون الأول غير الموضوع له في ذلك
الاصطلاح لاستحالة مناسبة الشيء لنفسه فيصدق التعريف حينئذ على المثال المذكور لأنه
وإن استعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر لكنه مستعمل في غير ماوضع له في اصطلاح
التخاطب وتغيير الأسلوب للتحرز عن التكرار مع زيادة فائدة كاشعار المناسبة باشتراط
العلاقة التي اعتبرها العرب وبه يخرج الغلط واستعمال مثل الفلك في الحجر مثلاً فإن قلت
ربما يكون في الغلط المعنى المستعمل فيه مناسباً للأصل قلنا المراد أن المستعمل في المناسب
من حيث إنه مناسب « ثم الحقيقة والمجاز وإن كانا من صفات اللفظ إلا أنه كثيراً
ما يسمى المعنى حقيقة ومجازاً تسمية للدلول باسم الدال على عكس الكل والجزئ فهذا من
المجاز لا الخطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص (وفيه) أى في هذا الفصل (مسائل)

كسميع بمعنى سامع وبمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول فالحقيقة إن كانت بمعنى الفاعل فعناها
الثابتة من قولهم حق الشيء يحق بالضم والكسر وإذا وجب وثبت وإن كانت بمعنى المفعولة
فعناها المثبتة بفتح الباء من قولهم : حققت الشيء أحقه إذا أثبتته ثم نقلت الحقيقة من الثابت
أو المثبت إلى الاعتقاد المطابق للواقع مجازاً كاعتقاد وحدانية الله تعالى قال في الحصول لأنه
أولى بالوجود من الاعتقاد الفاسد ، وقد يقال إنما كان مجازاً لاختصاصه ببعض أفراد الثابت
فصار كالطلاق الدابة على ذوات الأربع ثم نقل من الاعتقاد المطابق إلى القول الظل على المعنى
المطابق أى الصدق لعين هذه العلة كما قال في الحصول ثم نقل من القول المطابق إلى المعنى
المصطلح عليه عند الأصوليين ، وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب
قال في الحصول : لأن استعماله فيما وضع له تحقيقاً لذلك الوضع قال : فظهر أن إطلاق لفظ
الحقيقة على هذا المعنى المعروف ليس حقيقة لغوية بل مجازاً واقماً في المرتبة الثالثة لكنه
حقيقة عرفية خاصة ولقائل أن يقول : يجوز أن يكون لفظ الحق موضوعاً للقدر المشترك
بين الجميع وهو الثبوت سلباً لكن لا نسلم أن كل مجاز مأخوذ مما قبله بل الجميع مأخوذ من
الحقيقة ، وأما معنى الحقيقة في الاصطلاح فهو ما أشار إليه المصنف بقوله : اللفظ المستعمل
الخ فقوله : اللفظ جنس لكنه جنس بعيد فالتعبير بالقول أصوب وقوله : الاستعمل خرج
عنه المهمل واللفظ الموضوع قبل الاستعمال فانه ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيأتي وقوله : فيما
وضع له يخرج به المجاز وقوله : في اصطلاح التخاطب يتناول اللغوية والشرعية والعرفية فإن
الصلاة مثلاً في اصطلاح اللغة حقيقة في الدماء مجاز في الأركان المخصوصة وفي اصطلاح
الشرع بالعكس . واعلم أن المراد بالوضع في الحقيقة الشرعية والعرفية هو غلبة الاستعمال .
وفي اللغوية هو تخصيصه به وجعله دليلاً عليه ، وإرادة المصنف لها لا تستقيم إلى استعمال
المشترك في معنيتين فافهمه ، وهذا الحد يرد عليه الاعلام فإن الحد صادق عليها مع أنها ليست
بحقيقة ، ولا مجاز كما سيأتي وإيضاً فالمجاز موضوع عنده لأن المراد من وضعه هو اعتبار
العرب لنوعه ، وقد جزم باشتراط ذلك كما سيأتي فلا بد فيه من قيد في الحد لإخراجه لأن
المذكور هنا صادق عليه (قوله : والتاء لنقل اللفظ) اعلم أن الفعل إن كان بمعنى الفاعل
فانه يفرق بين مذكوره ومؤنثه بالتاء فتقول : مررت برجل عليم وامرأة عليم وكريم وكريمة
وإن كان بمعنى المفعول فيستوى فيه المذكر والمؤنث فتقول مررت برجل قتيل وامرأة قتيل
ويستثنى من ذلك ما إذا سمى به أو استعمل استعمال الأسماء كما لو استعمل بدون الموصوف
كقوله تعالى : والطحية أى والهيمية الطحيجة فانه لا بد من التاء للفرق فالحقيقة إن كانت بمعنى
الفاعل فتأوها على الأصل وإن كانت بمعنى المفعول فهي إنما دخلت انتقال الحقيقة من
الوصفية إلى الاسمية لأننا بينا أنها نقلت إلى اللفظ المستعمل بالشروط وجعلت إسماً له ويجوز

أن يكون المراد أن دخولها للإعلام بالنقل (قوله المجاز مفعول الخ) يريد أن إطلاق لفظ المجاز على معناه المعروف عند العلماء مجاز لغوى حقيقة عرفية وذلك لأن المجاز مشتق من الجواز الذى هو التعدى والعبور تقول جازت المكان الفلانى أى عبرته ووزن المجاز مفعول لأن أصله مجوز قبلوا واوه ألفاً بعد نقل حركتها إلى الجيم لأن المشتقات تتبع الماضى المجرد فى الصحة والاعلال وهم قد أعلوا فعله الماضى وهو جاز لتحرك واوه وافتتاح ما قبله فذلك أعلوا المجاز والمفعول يستعمل حقيقة فى الزمان والمكان والمصدر تقول قعدت مقعد زيد وتريد قعود زيد أو زمان قعوده أو مكان قعوده فيكون لفظ المجاز فى الأصل حقيقة أما فى المصدر وهو الجواز وأما فى مكان التجوز أو زمانه وأهمل المصنف الزمان لما ستره ثم أن لفظ المجاز نقل من ذلك إلى الفاعل وهو الجائز أى المتقل لما بينهما من العلاقة لأنه إن نقل من المجاز المستعمل فى المصدر فالعلاقة هى الجرئية لأن المشتق منه جزء من المشتق فصار كإطلاقهم لفظ العدل وهو مصدر على فاعل العدالة فقالوا رجل عدل أى عادل وإن نقل من المجاز المستعمل فى المكان فالعلاقة هى إطلاق لاسم المحل وإرادة الحالة ويعبر عنه بالمجاورة وأما المجاز المستعمل فى الزمان فانه ليس بينه وبين الجائز علاقة معتبرة فلا يصح أن يكون مأخوذاً منه فذلك أهمله المصنف فانهم فانه من محاسن كلامه ثم أن الجائز يطلق حقيقة على الأجسام لأن الجواز هو الانتقال من حيز إلى حيز وأما اللفظ فعرض يمتنع عليه الانتقال فنقل لفظ المجاز من معنى الجائز إلى المعنى المصطلح عليه عند الأصوليين وهو اللفظ المستعمل فى معنى غير موضوع له يناسب المصطلح وإطلاقه على هذا المعنى على سبيل التشبيه فان تعدية اللفظ من معنى إلى معنى كالجائز من مكان إلى مكان آخر فيكون إطلاق لفظ المجاز على المعنى المصطلح عليه مجازاً لغوياً فى الرتبة الثانية حقيقة عرفية فأما قوله اللفظ المستعمل فقد عرفت شرحه مما تقدم وأما قوله فى معنى غير موضوع له فاحترز به عن الحقيقة ويؤخذ منه أن المجاز عند المصنف لا يستلزم الحقيقة لأنه شرط تقدم الوضع لا تقدم الاستعمال وهو اختيار الأمدى وجزم باستلزامه فى المحصول فى الكلام على إطلاق اسم الفاعل بمعنى الماضى ونقله فى الكلام على الحقيقة اللغوية عن الجمهور ثم قال وهو ضعيف على عكس ما جزم به أولاً ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً وأما قوله يناسب المصطلح فأتى به ثلاثة أمور ه أحدها للاحتراز عن العلم المنقول كبر وكلب فانه ليس بمجاز لأنه لم ينقل لعلاقة . الثانى اشتراط العلاقة . الثالث ليكون الحد شاملاً للمجازات الأربعة المجاز اللغوى والشرعى والعرفى العام والعرفى الخاص فأتى بالاصطلاح الذى هو أعظم من كونه لغوياً أو شرعياً أو عرفياً وهذا الحد يرد عليه المجاز المركب وذلك لأن شرط المجاز أن يكون موضوعاً لشيء ولكن يستعمل فى غيره لعلاقة كما تقرر والمركب عند

المصنف غير موضوع فانه قد قال في التخصيص قلنا المركب لم يوضع وقد وقعت للشارحين
في هذا الفصل مواضع ينبغي اجتنبها . واعلم أن هذه الاعمال كلها ماعدا الحدين لم يتعرض
علا الأمدى ومن تابعه كابن الحاجب قال (الأولى : الحقيقة الثنوية وجودة وكذا
العرفية العامة كالدابة ونحوها والخاصة كالقلب والنفق والجمع
والفرق واختلاف في الشرعية كالصلاة والزكاة والحج فنعم
القاضى مطلقاً

المسئلة (الأولى) في إثبات الحقائق الثلاث (الحقيقة اللغوية موجودة) كالإنسان والفرس
وغيرهما ولم يستدل عليه لظهوره (وكذا) الحقيقة (العرفية العامة) موجودة (كالدابة)
لما يدب على الأرض لغة لاشتقاقها من الديدب خصها العرف بذوات الحوافر وهى الخيل
والبغل والحمار فلو أوصى شخص لآخر بإعطاء دابة وجب أحد هذه الأشياء وإذا قال دابة
الكر والفر أو الدر والظهر تعين الفرس أو دابة الظهر والنسل تعين الحمار أو الفرس أو
قال دابة الحمل تعين الحمار أو البغل وهو المعنى به عند الفقهاء ونص عليه الشافعى رحمه الله
(ونحوها) أى ومثل الدابة ويذكر الضمير لأن التاء للبالغة كالدابة فانها فى الأصل لما له
ضخامة وخصها العرف بالجل أو به وبالقر (و) كذا العرفية (الخاصة) موجودة أيضاً إذ
لكل طائفة من العلماء مصطلحات تخصصهم (كالقلب والنفق) للنظار فتلوهما من معنيهما
ثمة إلى ربط خلاف ما قاله المستدل بعلته للالحاق بأصله وإبداء الوصف المدعى علة بدون
الحكم وسيجيء تحقيقه فى القياس (والجمع والفرق) للفقهاء أما الأول فللجمع بين الفرع
والأصل فى حكم بعة مشتركة وأما الثانى فهو جعل خصوصية الأصل علة الحكم أو جعل
خصوصية الفرع مانعاً وجعل الفرع الأمثلة الأربعة للفقهاء والتفصيل رأى الجاربردى ولكل
وجه كالجوهر والعرض والكون للتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة (واختلف فى)
وجود الحقيقة (الشرعية كالصلاة والزكاة والحج) وهى اللفظ المستعمل فيما وضع له فى
عرف الشرع أى وضعه الشرع لمعنى بحيث يدل عليه بلاقرينة سواء كان لمناسبة فيكون منقولاً
من معناه لغة أو لا فيكون موضوعاً مبتدأ أو الحقيقة الدينية اسم لنوع من ذلك وهو ما وضعه
للشارع لمعناه ابتداء بأن لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما والواقع هو القسم الثانى فقط هو
ما لا يعرف معناه وزعمت المعتزلة أن أسماء الذوات من ذلك دون أسماء الأفعال وسنحقة وإذا
عرف ما ذكر فنقول اختلف فى وقوع الشرعية (فنع القاضى) أبو بكر وجود الحقائق
الشرعية (مطلقاً) واختلف فى تفسير قوله قال الامتياز معناه أن ما استعمله الشارع من

وَأُثْبِتَ الْمُعْتَذَرُ مُطْلَقًا :

والإسماء كالصلاة ونحوها في المعاني الشرعية لم يخرج بذلك عن وضع أهل اللغة بل هي مقررة على حقائقها اللغوية وقال المراغي معناه أن معانيها الشرعية حقائقها اللغوية وقال الخنيجي : مذهب القاضي أن كل ما يدعى أنه حقيقة شرعية فهو مجاز لغوي وزاد عليه الجاربردي قوله لم تبلغ رتبة الحقائق أي هي باقية على معانيها اللغوية والزيادات غير داخلية في معانيها قال الفري وكلامه بلا إشكال أولى بالاتباع لعلو مرتبة أقول لا خفاء في ضعفه إذ المحقق من يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال بل الحق التفصيل وهو أنه إن أراد بتقررها على حقائقها ما ذكره المراغي فهو باطل للقطع بأنها معان حديثة وكان أهل اللغة لا يعرفونها وإن أريد أنها حقائق في معانيها لغة وفي معانيها الشرعية مجازات ليست بحقيقة أصلاً فهو باطل أيضاً لأنها تفهم منها بلا قرينة وإن أريد أن معانيها التي يدعى كون الألفاظ فيها حقائق شرعية مشتملة على المعاني اللغوية وزيادة والألفاظ مستعملة في اللغوية الحاصلة في ضمن الشرعية لا في المجموع المركب بها والزيادة كما أشار إليه الجاربردي فهي مقررة على حقائقها اللغوية وكونها مجازات لاستعمال العام في الخاص فهذا باطل أيضاً للقطع بأن قول الشارع صلوا ليس معناه أفعلوا الدعاء الذي في ضمن الأركان المخصوصة وإن أريد أنها حقائق لغوية واستعمالها في الشرعية ليس بوضع الشارع إياها لهذه المعاني فله وجه وسنحققه والتحقيق أن محل النزاع على ما في شرح المختصر الألفاظ المتداولة شرعاً وقد استعملت في غير معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها المناسبة أولاً واستعمالها فيها للنسبة بقرينة مجازاً من غير وضع مغن عن القرينة فتكون مجازات لغوية ثم غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها على ألسن أهل الشرع لاحتياجهم إلى التعبير عنها دون المعاني اللغوية فصار حقيقة عرفية لهم حتى إذا وجدناها في كلام الشارع مجردة عن القرينة محتملة للمعنى اللغوي والشرعي فعلى أيها تحمل فاختار القاضي الثاني وهو أن ذلك ليس بوضع الشارع بل بالطريق المذكور^(١) وأنها تحمل على المعنى اللغوي واختاره الأول وهو أنه وضعه وأنها تحمل على الشرعي بعد الاتفاق على أنها قد صارت حقائق في معانيها التوابع أيضاً وإنها إذا وقعت بلا قرينة في كلام أهل الكلام والفقه والأصول وغيرهم من أهل الشرع تحمل على المعاني الشرعية (وأثبت المعتزلة الحقائق الشرعية (مطلقاً) ذكر الفري أن معناه وضع

(١) هو الغلبة في المعاني الشرعية لكثرة الدوران على ألسن أهل الشرع حتى صارت

والحق أنها مجازات لغوية اشهرت لا موضوعات مبتدأة وإلا لم تكن هريّة فلا يكون القرآن هريّاً وهو باطل لقوله تعالى : وكذلك أنزلناه قرآناً هريّاً ونحوه قيل المراد بعنضه فإن الحالف على أن لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة بعنضه قلنا معارض بما يقال إنّه بعنضه قيل : تلك كلمات قلائل فلا تُخرجه عن كونه هريّاً كقصيدة فارسية فيها ألفاظ هريّة قلنا : تُخرجه

الشارع هذه الألفاظ بإزائها من غير مناسبة وقد عرفت أنه أعم ومثل هذا قال الجاربردى من طرف المعتزلة أنها بسبب النقل خرجت عن الحقائق اللغوية ويسبب عدم المناسبة لم تكن مجازات فكانت موضوعات مبتدأة وفيه نظر إذ لا نسلم وجوب عدم المناسبة في الألفاظ الشرعية كيف وأكثرها منقولات (والحق أنها) أى الألفاظ الشرعية في معانيها (مجازات لغوية اشهرت) في تلك المعاني بعد استعمال الشارع لإياها فيها مجازاً لمعونة القرائن ثم بعد الاشتهار فهمت بلا قرينة وصارت الحقائق اللغوية مهجورة في الشرع هذا هو المراد بكونها حقائق شرعية (لا) أنها (موضوعات مبتدأة) وهذا يشعر بأنه مذهب ثالث بناء على أن القاضى ذهب إلى أن معانيها الشرعية حقائقها اللغوية كما صرح به المراغى والفزرى أو نحو ذلك لكن التحقيق أن هذا عين قول القاضى كما عرفت ولا ثالث للذهبين صرح بذلك المحقق (وإلا) أى لو كانت موضوعات مبتدأة (لم تكن) هذه الألفاظ (عربية) إذ لم يضمها واضع لغة العرب بإزاء هذه المعاني (فلا يكون القرآن هريّاً) لاشتتاله على ما ليس بعربى لوجودها فيه (وهو) أى كون القرآن غير عربى (باطل لقوله تعالى : وكذلك أنزلناه قرآناً هريّاً ونحوه) مثل إنا أنزلناه قرآناً هريّاً قال المراغى قوله ونحوه إشارة إلى مجازات عرفية فانها مثل العربية والظاهر أنه لا توجيه له وقد قال الفزرى إنه كلام محبط لا مفهوم له فان (قيل المراد) بالضمير في الآية (بعنضه) أى بعض القرآن إذ يجوز إطلاق القرآن على بعنضه (فإن الحالف على أن لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة بعنضه) منه (قلنا) ما ذكرتم (معارض بما يقال) لما هو من كل القرآن (لأنه بعنضه) وبعض القرآن لا يصدق عليه القرآن حقيقة لامتناع صدق الكل على جزئه فالبعض ليس بقرآن فان (قيل) سلنا أن المراد بمجموع القرآن لكن لا نسلم أن اشتتاله على تلك الألفاظ قادح في عربيته كيف و (تلك) الألفاظ (كلمات قلائل فلا تُخرجه عن كونه هريّاً كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية) فانها لا تُخرجها عن كونها فارسية (قلنا) هذه الكلمات (تُخرجه)

والإسماء صَحَّ الاستثناءُ قيل : كُنِيَ في عَرَبِيَّتِهَا اسْتَعْمَالُهَا فِي لُغَتِهِمْ قُلْنَا تَخْصِيصُ
الْأَلْفَاظِ بِاللُّغَاتِ بِحَسَبِ الدَّلَالَةِ قِيلَ مَنْقُوضٌ بِالْمَشْكَاةِ وَالْقَسْطَاسِ وَالِاسْتَبْرَقِ
وَيَجْعَلُ قُلْنَا وَضَعَ الْعَرَبُ فِيهَا وَافَقَ لُغَةً أُخْرَى (أقول لما فرغ من الكلام على الحقيقة
لغة واصطلاحاً شرع في بيان وجودها والحقيقة تنقسم إلى أربعة أقسام أحدها اللغوية ولا
شك في وجودها لأننا نقطع باستعمال بعض اللغات في موضوعاتها كالحجر والبرد والسماء والأرض
وبدأ المصنف باللغوية لأن ماعداها فرع عنها الثاني العرفية العامة وهي التي انتقلت من مساهة
اللغوية إلى غيره للاستعمال العام بحيث هجر الأول قال في المحصول وذلك إما بتخصيص الاسم
ببعض مسمياته كالندابة فإنها وضعت في اللغة لكل ما يذب كالإنسان فخصصها العرف العام
بماله حافر وأما باشتهار المجاز بحيث يستكر معه استعمال الحقيقة كاضافتهم الحرمة إلى الخمر
وهي في الحقيقة مضافة إلى الشرب ه الثالث العرفية الخاصة وهي ما لكل طائفة من العلماء
من الاصطلاحات التي تخصهم كاصطلاح الفقهاء على القلب والنقض والجمع والفرق الآتي بيانها
في القياس واصطلاح النحاة على الرفع والنصب والجر ه الرابع الشرعية وهي اللفظة التي
استفيد من الشارع وضعت كالصلاة للأفعال المخصوصة والزكاة للقدر المخرج قال في المحصول
سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة كأوائل السور عند من يجعلها اسماً أو كان
معولاً لهم لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى كلفظة الرحمن لله تعالى فإن كلا منها
كان معلوماً لهم ولم يضعوا اللفظ لله تعالى ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى : « قل ادعوا الله

أى القرآن عن العربية) وإلا لما صح الاستثناء (وقد صح حيث يقال القرآن عربى إلا كذا
وكذا وفي القصيدة الفارسية يقال إنها فارسية إلا كذا فان (قيل) سلنا أن اشتماله على غير
العربية يخرجها عن كونه عربياً لكن لا نسلم أن هذه الألفاظ غير عربية قولكم لأن واضح
اللغة لم يضع يازائها قلنا (كُنِيَ في عَرَبِيَّتِهَا اسْتَعْمَالُهَا فِي لُغَتِهِمْ) سواء وضعا واضع اللغة أولاً
(قلنا) مجرد ذلك لا يكتفى إذ (تخصيص الألفاظ باللغات) إنما هو (بحسب الدلالة) أى
دلالتها على معانيها التي وضعت يازائها فإذا دلت على معانٍ آخر دونها لم تكن عربية فإذا
(قيل) الدليل بعد النقوض التصصيلية (منقوض) لإجمالاً (بالمشكاة) فإنها هندية معناها
الكوة (والقسطاس) فإنه روى معناه الميزان (والإستبرق) فإنها فارسيان معناها
الدباج الفليظ والركب من سنك وكل مع كونها مذكورة في القرآن (قلنا) كونها من تلك
اللغات لا ينافي كونها عربية بل (وضع العرب) اللغة العربية (فيها وافق لغة أخرى)
وتوافق اللغتين في الوضع غير متمتع كالصابون والثورة هذا تقرير ما في الكتاب وفيه ظلال

أو ادعوا الرحمن، أنا لا نعرف الرحمن إلا رحمن النيامة أو كان أحدهما مجهولاً والآخر معلوماً كالصوم أو الصلاة إذا علمت ذلك فقد اختلفوا في وقوعها فنهى القاضي أبو بكر وقال إن الشارع لم يستعملها إلا في الحقائق اللغوية فالمراد بالصلاة المسأور بها هو الدعاء ولكن أقام الشارع أدلة أخرى على أن الدعاء لا يقبل إلا بشرائط مضمومة إليه وأثبتة المعتزلة فقالوا نقل الشارع هذه الألفاظ عن مسمياتها اللغوية وابتدأ وضعها لهذه المعاني لا للنسبة فليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها وقوله مطلقاً أي سواء كان فيها مناسبة أم لا بخلاف مذهبنا كما سيأتي أو سواء كانت أسماء للفعل كالصوم والصلاة أو للفاعل كالصائم وهي المسماة عندهم بالدينية كما سيأتي في فروع النقل واختار لإمام الحرمين والامام والمصنف أنها لم تستعمل في المعنى اللغوي ولم يقطع النظر عنه حالة الاستعمال بل استعملها الشارع في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة فالصلاة مثلاً لما كانت في اللغة موضوعاً للدعاء والدعاء جزء من المعنى الشرعي أطلقت على المعنى الشرعي مجازاً تسمية للشيء باسم بعضه ولا تكون هذه الألفاظ بذلك خارجة من لغة العرب لا تقسامه اللغة إلى حقيقة ومجاز فتلخص أن هذه الألفاظ مجازات لغوية ثم اشتهرت فصارت حقائق شرعية وهذا هو اختيار ابن الحاجب أيضاً وتوقف الآمدي فلم يختر شيئاً وأشار إلى أنه الحق وهذا الخلاف في الوقوع وأما الامكان فقال في المحصول أنه متفق عليه وقال في الأحكام لا شك فيه وما قاله ممنوع فقد نقل أبو الحسن في المعتمد عن قوم أنهم منعوا إمكانه ونقله عنه الأصفاني في شرح المحصول (قوله وإلا لم تكن عرية) أي لو لم تكن هذه الألفاظ مجازات عرفية ابتداءً للشارع وضعها لهذه المعاني لكانت غير عرية لأن العرب لم تضعها لها لا حقيقة ولا مجازاً وإذا لم تكن عرية فلا يكون القرآن عربياً لكن القرآن عربي لقوله تعالى: «وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً» وقوله تعالى: «قرآناً عربياً غير ذي عوج» وقوله تعالى: «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه» وهذا الدليل لا يثبت به المدعى لأنه لا يبطال المذهبين الآخرين بل مذهب المعتزلة فقط (قوله قيل المراد بعضه

من وجوه الأول أن الترتيب الطبيعي على ما لا يخفى الابتداء بمنع الملازمة أي لو كان كذا لم تكن عرية ثم على تقدير التسليم منع أن المراد بالآية كل القرآن والثاني أن قوله المراد بعضه سند هذا المنع الأخير أي لم لا يجوز أن يراد البعض والجواب بأن المراد إما الكل والبعض لا جائز أن يكون البعض لما ذكر فتعين الأول دفعا لهذا المنع فقسمته معارضة خروج عن اصطلاح النظر إلا أنه تابع في ذلك الآمدي حيث جعله معارضة للاستدلال على كون البعض قرآناً كما تبعه المحقق الثالث أن قوله في بيان أن البعض ليس بقرآن لا متاع صدق الكل على الجزء ممنوع وإنما يصح لو لم يوضع الاسم لمعنى صاحبه عليهما أو لها بالاشتراك اللفظي كالسواء والامكان

الخ) أى اعترضت المعترضة على هذا الدليل بأربعة أوجه : أحدها : أن هذه الآية لا تدل على أن القرآن كله عربى بل على أن بعضه عربى لأن القرآن يطلق على مجموعه وعلى كل جزء منه ولهذا لو حلف لا يقرأ القرآن حدث بقراءة بعضه وجوابه أن استدلالكم بالحلف وإنه دل على أن المراد بالقرآن البعض فهو معارض بقولنا للسورة والآية أنه بعض القرآن فانه لو أطلق عليه بعض القرآن حقيقة لما كان لإدخال البعض معنى وأيضاً فلأن بعض الشيء غير الشيء وإذا تعارضنا تساقطاً وسلم ما قلناه أولاً . واعلم أن ما ذكره من الحنث بمنوع فقد نص الشافعى على ما حكاه الرافعى فى أبواب العتق أنه لو قال لعبد : إن قرأت القرآن فأنت حر لا يعتق إلا بقراءة الجميع . الثانى : أن هذه الألفاظ وإن كانت غير عربية لكنها قلائل فلا يخرج القرآن عن كونه عربياً كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية فانخرج بذلك عن كونها فارسية والجواب أننا لا نسلم بل يخرج عن كونه عربياً قطعاً بدليل صحة الاستثناء فنقول : القرآن عربى إلا كذا وكذا ، ومثله القصيدة أيضاً . الثالث : أنه يكفى فى كون هذه الألفاظ عربية استعمال العرب لها من حيث الجملة وحيث أن استعمال الشارع لها فى غير المعنى اللغوى لا يخرج عن ذلك وجوابه أن تخصيص الألفاظ بكونها عربية أو فارسية ليس حكماً حاصلًا بذات الألفاظ من حيث هى بل بحسب دلالتها على تلك المعانى فى تلك اللغة فلا يصير اللفظ عربياً إلا إذا دل على المعنى الذى وضعه العرب له وفيما قاله نظر بل الحق أنه العربى لا يخرج عن عربيته باستعماله فى معنى آخر ويدل على هذا أن الأجمعى كإبراهيم لا يخرج عن العجمة باستعمال العرب له فى معنى آخر كما صرح به النحاة ولهذا منعوا صرفه ، وهذا إذا قلنا إن اللغات اصطلاحية فإن قلنا توقيفية فى الحكم بتخصيص البعض بالعربى بحث يتقوى به جواب المصنف . الرابع : أنه منقوض بالألفاظ واقعة فى القرآن ليست عربية بل عربية معربة فإن المشكاة حبشية كما قال فى المحصول وهندية كما قاله الآمدى وابن الحاجب ، وهى

ولو سلم ، فالجواز بالمجاز بما لا نزاع فيه وقد قامت قرينة على ذلك إذ الضمير للبعض المميز وهو السورة . الرابع : أن صحة الاستثناء تمنع تسمية الكل عربياً حقيقة لا مجازاً فلم لا يجوز طريق المجاز وقوع هذه الألفاظ فيه إذ البحث على تقدير أنها غير عربية إليه أشار المحقق الخامس : لا نسلم أنها إذا دلت على معان أخر لا تكون عربية وإنما يصح لو لم تكن مجازات وقد وضعها الشارع لها حقائق شرعية مجازات لغوية إذ المجازات أحادية ، وإن لم يصرح العرب بأحاديث عربية لتجويز العرب نوعها . السادس : أن وقوع غير العربى فى القرآن مما هو مروى عن ابن عباس وعكرمة ، ووقوع اتفاق اللغتين احتمال بعيد لندرته فلا يدفع الظهور ، ولا يقندح فى الظواهر على أن إجماع أهل العربية على منع صرفه

الكوة والتسطاس رومية وهى الميزان والاستبرق فارسية وهى الديباج الغليظ وبجمل أيضاً فارسية وهى الحجر من الطين ، وأجاب المصنف إباناً لا نسلم أن هذه الألفاظ ليست عربية . بل غايته أن وضع العرب لها وافق وضع غيرهم كالصابون والتسور ، فان اللغات مختلفة فيها . قال فى المحصول : ولئن سلمنا خروج هذه الألفاظ عن مقتضى الدليل . فيبقى ما عداها على الأصل ، وهذا الذى صححه المصنف والامام من كون المعرب لم يقع فى القرآن نقله ابن الحاجب عن الأكثرين ، ونص عليه الشافعى فى أوائل الرسالة فقال ما نصه : وقد تكلم فى القرآن من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة إن شاء الله تعالى فقال منهم قائل إن فى القرآن عربياً مؤعجياً هذا لفظه بحروفه ، ومن الرسالة نقلته ، ثم إنه أطال الاستدلال فى الرد على قائله ثم قال والله تعالى يفرق لنا ولهم ولم يصحح الآمدى شيئاً وصحح ابن الحاجب وقوعه مستدلاً بإجماع النحاة على أن إبراهيم ونحوه لا ينصرف للعلمية والعجمية . وأعلم أن المصنف لم يرتب هذه الاعتراضات على الوجه اللاتق فان اللاتق الابتداء بالثالث ، ثم الثانى ، ثم الأول ، فيقول أولاً لا نسلم أنها غير عربية بل يكفى فيها استعمالها عديم سلمنا لكن لا يخرج القرآن عن كونه عربياً لأنها قلائل سلمنا خروجها ، فليس بممتنع لأن المراد من قوله تعالى : « قرأنا عربياً » هو البعض قال (وعروض بأن الشارع اخترع معاني فلا بد لها من ألفاظ قلنا : كفى التجوز وبأن الإيمان فى اللغة هو التصديق وفى الشرع فعل الواجبات لأنه الإسلام وإلا لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى : « ومن يتنسخ حكم الإسلام ديناً »

لإبراهيم ونحوه للعجمة والعلمية بما يؤكد ما ذكرنا (وعروض) أى ما يدل على أنها ليست موضوعات مبتدأة (بأن الشارع اخترع معاني) لم تكن معقولة للعرب ولم تضع لها ألفاظاً ، إذ هو مشروط بتعقل المعنى (فلا بد لها من ألفاظ) يضعها الشارع لها ليتمكن التعريف (قلنا : كفى التجوز) فى ذلك وتوضيحه أنه إن أردتم أنه لا بد من ألفاظ توضع لها ابتداء حقيقة فمنوع لجواز الاكتفاء بالمجاز كالصلاة فى الأركان المشتملة على الدماء بإطلاق اسم الجزء على الكل وإن أردتم أنه لا بد من ألفاظ كيف كانت فسلم لكن لا يلزم المدعى لجواز المجاز (م) عروض أيضاً (بأن الإيمان فى اللغة هو التصديق) نقلاً عن أئمة اللغة ويؤيده قوله تعالى : « وما أنت بمؤمن لنا ، أى بمصدق (وفى الشرع فعل الواجبات لأنه) أى الإيمان (الإسلام وإلا) أى لو لم يكن الإيمان إسلاماً . (لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى : « ومن يتنسخ ») أى يطلب (غير الإسلام ديناً » .

هَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَلَمْ يُجْزِ اسْتِثْنَاءُ الْمُسْلِمِ مِنَ الْمُؤْمِنِ وَلَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ه لَمَّا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْإِسْلَامُ هُوَ الَّذِي لَقَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ هَوَالِدِينَ فِعْلُ الْوَاجِبَاتِ لَقَوْلُهُ تَعَالَى وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ فَلَنَّا : الْإِيمَانُ فِي الشَّرْعِ تَصْدِيقٌ خَاصٌّ وَهُوَ غَيْرُ الْإِسْلَامِ وَالَّذِينَ فَاتَتْهُمَا الْإِقْبَادُ وَالْعَمَلُ الظَّاهِرُ وَلِهَذَا قَالَ تَعَالَى (قُلْ لَمْ تَوْفِنَا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا)

هَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ) لَكِنَّ الْإِيمَانَ مَقْبُولٌ اتِّفَاقًا (وَلَمْ يُجْزِ) أَيْ وَأَيْضًا الْإِيمَانُ لَوْ لَمْ يَكُنْ إِسْلَامًا لَمْ يُجْزِ (اسْتِثْنَاءُ مِنَ الْمُسْلِمِ مِنَ الْمُؤْمِنِ) أَيْ اسْتِثْنَاءُ مُتَّصِلًا وَهُوَ الْأَصْلُ لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ يَلْزِمُ التَّغَايِيرُ فَلَا يَلْزِمُ دُخُولُ الْمُسْتَقْتَنِي فِي الْمُسْتَقْتَنِي مِنْهُ لَوْلَا الْاسْتِثْنَاءُ مَعَ أَنَّهُ شَرْطُ صِحَّتِهِ وَالْإِزَامُ بَاطِلٌ كَيْفَ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ه لَمَّا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَقَوْلُهُ الْآيَةُ إِشَارَةٌ إِلَى التَّمَامِ (وَالْإِسْلَامُ هُوَ الدِّينُ لَقَوْلُهُ تَعَالَى : «إِنَّ الدِّينَ») أَيْ الدِّينُ الْمَعْبُودُ (عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) لِدَلَالَةِ السُّوقِ عَلَيْهِ (وَالدِّينُ فِعْلُ الْوَاجِبَاتِ لَقَوْلُهُ تَعَالَى) «وَمَا أَمَرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حَقًّا وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ» (وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ) جَمْعٌ فِيمَ أَيْ الزَّمْرَةُ الْقَائِمَةُ بِالْحَقِّ لَهُ تَعَالَى يَعْنِي الْأَنْبِيَاءَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَحَاصِلُهُ الدِّينُ الْمَعْتَبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَلَفْظُ ذَلِكَ إِشَارَةٌ إِلَى جَمِيعِ مَا تَقَدَّمَ وَهُوَ فِعْلُ الْوَاجِبَاتِ فَيَكُونُ هُوَ الدِّينُ فَالدِّينُ فِعْلُ الْوَاجِبَاتِ لَمَّا سَنَدَكَ فَصَارَ الْحَاصِلُ أَنَّ الْإِيمَانَ الْإِسْلَامُ وَالْإِسْلَامُ الدِّينُ وَالدِّينُ فِعْلُ الْوَاجِبَاتِ فَالْإِيمَانُ فِعْلُ الْوَاجِبَاتِ شَرْعًا وَكَانَ تَصْدِيقًا لُغَةً وَالْأَوَّلُ مِنْ مَخْتَرَعَاتِ الشَّرْعِ دُونَ اللَّغَةِ فَلَزِمَ وَقُوعُ الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ إِذْ لَا مَنَاسِبَةَ مَصْحُوحَةٍ لِلتَّجَوُّزِ (فَلَنَّا) لَا نَسْلَمُ أَنَّ الْإِيمَانَ الْإِسْلَامَ بَلِ الْإِيمَانُ فِي الشَّرْعِ تَصْدِيقٌ خَاصٌّ (وَهُوَ تَصْدِيقُ الرَّسُولِ بِجَمِيعِ مَا عَلَّمَ بِحَبِيثِهِ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِطْلَاقًا لِأَسْمِ الْجُزْءِ عَلَى الْكُلِّ) (وَهُوَ غَيْرُ الْإِسْلَامِ وَالدِّينِ فَاتَتْهُمَا الْإِقْبَادُ وَالْعَمَلُ الظَّاهِرُ) أَيْ الْإِسْلَامُ الْإِقْبَادُ وَالدِّينُ الْعَمَلُ الظَّاهِرُ أَعْمَ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ تَصْدِيقٌ أَوَّلًا لَكِنَّ الْمَعْتَبَرُ فِي الشَّرْعِ هُوَ الْإِقْبَادُ وَيَشْتَرِطُ مَقَارَنَةُ التَّصْدِيقِ بِإِيَّاهُ كَمَا سَبَقَ (وَلِهَذَا) أَيْ وَلَآنَ الْإِيمَانُ غَيْرُ الْإِسْلَامِ (قَالَ تَعَالَى : وَقُلْ لَمْ تَوْفِنَا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا) نَبَى الْإِيمَانَ وَأَثْبَتَ الْإِسْلَامَ وَلَوْلَا التَّغَايِيرُ لَا سَلُومَ سَلْبِهِ ه قَوْلُهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ لَمْ يُقْبَلَ مِنْهُ مَبْتَغِيهِ مَمْنُوعٌ وَإِنَّمَا يَصِحُّ لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ دِينًا وَلَيْسَ

وإنما جاز الاستثناء لصديق المؤمن على المسلم بسبب أن التصديق شرط صحة الإسلام. أقول إن المعتزلة طعنوا أولاً في مقدمات دليلنا فأجبناهم فائقولوا : إلى النقض بالشكake وشبهها فأجبناهم فائقولوا إلى المعارضة فقالوا : ما ذكرتم وإن دل على أن الشارع ما ابتدأ وضع هذه الألفاظ لهذه المعاني لكنه معارض بوجهين أحدهما إجمالي والآخر تفصيلي . الأول : وهو الإجمالي أن الشارع اخترع معاني لم تكن معقولة للعرب فلا بد لها من ألفاظ تدل عليها ويستحيل أن يكون الواضع لها م العرب لأنهم لا يعقلونها فيكون الواضع لها وهو الله تعالى فتكون شرعية وجوابه أنا لأنسلم أنه يجب إحداث وضع لها بل يكفي التجوز بما وضعته العرب لحصول المقصود وهو الافهام ، وقد تقدم إيضاحه عند حكاية المذاهب . الدليل الثاني : وهو التفصيل أن الإيمان يستعمل في غير معناه اللغوي فيكون شريعياً بياته أن الإيمان في اللغة هو التصديق قال الله تعالى : « وما أنت بمؤمن لنساء ولو كنا صادقين » وفي الشرع فعل الواجبات ، وذلك لأن الإيمان هو الإسلام والإسلام هو الدين والدين فعل الواجبات ينتج أن الإيمان فعل الواجبات وإنما قلنا : إن الإيمان هو الإسلام لوجهين . أحدهما : أنه لو كان غيره لما كان مقبولاً عن ابتغاء لقوله تعالى : « ومنهم ينتبغ غير الإسلام ديناً » الآية . الثاني : لو كان مغايراً له لامتنع استثناءه منه لأن الاستثناء إخراج بعض الأول ولكنه لا يمتنع لقوله تعالى : « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين » فأوجدنا فيها

كذلك والحاصل أنه لا يلزم من كون الدين المغاير للإسلام غير مقبول كون كل مغايره كذلك (وإنما جاز الاستثناء لصديق المؤمن على المسلم بسبب أن التصديق شرط صحة الإسلام) لأنه مفهوم أحدهما مفهوم الآخر فيكون كل مسلم مؤمناً فيصح استثناء المسلم من المؤمن وقاله المحتجى دون العكس لجواز كون المصدق فاسقاً أقول لا يشترط في كون المؤمن مسلماً إلا إتيانه بجميع الواجبات بل يكفي فيه الانقياد بفعل من الأفعال الظاهرة ولو باللسان أو الباطنة كالعزم على الفعل وقوله عليه السلام الإسلام أن تهتد إلى آخره محمول على أن ثمرات الإسلام ذلك نعم لو لم يأت بالأفعال مما ثبت بقطعي عاداً أو استكباراً أو استخفافاً أو استحلالاً بتركها لم يكن مسلماً ولا مؤمناً وإن صدق قلبه على ما هو المذهب فإن قلت ما ذكر مناف لما أثبت بالآية الأخيرة من وجود الإسلام بدون الإيمان قلنا : يجوز أن يراد في هذه الآية الإسلام مطلقاً وبالإسلام في الأولى ما هو صحيح معتبر في الشرع قال الفري : فعلى هذا لا يلزم تغاير مفهومها شرعاً من الآية مع أن الاستدلال بها لذلك أقول : الاستدلال لإثبات مغايرة مفهومه اللغوي مفهوم الإيمان شرعاً ويلزم مغايرتها شرعياً لأن معنى الإسلام الشرعي هو معناه اللغوي المقيد

غير بيت من المسلمين وجه الاستدلال أن غير هنا بمعنى إلا إذ لو كانت على ظاهرها لكان التقدير
فما وجدنا فيها المغاير لبيت المؤمنين فيكون المعنى هو بيوت الكفار وهو باطل فقرر أنه
استثناء ثم أن هذا الاستثناء مفرغ فلا بد له من تقدير شيء علم مني يكون هو المستثنى
منه وذلك العام لابد من تقييده بكونه من المؤمنين وإلا لزم انتفاء بيوت الكفار وهو باطل
لما قلناه فيكون التقدير فما وجدنا فيها أحدا من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين أى منهم
وأوقع الظاهر موقع المضر وذلك استثناء المسلمين من المؤمنين ثبت أن الإيمان هو
الاسلام وإنما قلنا أن الاسلام هو الدين لقوله تعالى إن الدين عند الله الاسلام وإنما قلنا
الدين فعل الواجبات لقوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا
الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة أى دين الملة المستقيمة فقوله وذلك إشارة إلى كل
ما تقدم من أقام الصلاة وإيتاء الزكاة وتأويل المذكور فيكون ديناً ولك أن تقول في تقرير
المصنف لهذا الدليل اشكال لأن من جملة مقدماته أن الإسلام هو الدين وأن الدين هو
فعل الواجبات وقد استدلل عليهما بما ينتج العكس والموجة الكلية لا تعكس كمنسبها
وقد قرره غيره على الصواب فقالوا أن فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام
هو الإيمان واستدلوا عليه بما ذكره المصنف فينتج أن فعل الواجب هو الإيمان وهو

بمقارنة التصديق ولاخفاء في أنه يغاير التصديق إلا أنه لم يضم ذلك إلى الدليل اكتفاء بما
ذكر في جواز الاستثناء قال الأستاذ لا نسلم تحقق ما ذكرتم من الاستثناء في الآية كما في قوله
أخرجت منها ما كان من النصارى فما وجدت فيها غير بيت من اليهود سلمناه لكنه مفرغ
أى ما وجدنا فيها بيتاً غير بيت من المسلمين وحينئذ لا يلزم كون المؤمن مسلماً سلمناه
لكن لا يلزم منه كون الإيمان إسلاماً إذ لا يلزم من كون الكاتب ضاحكاً كون الكتابة
ضحكاً وفيه نظر أما أولاً فلأن قوله فما وجدنا بيان عدد بيت المخرجين على ما يقتضيه الدوق
السليم فيكون المعنى فما وجدنا فيها بيتاً من المؤمنين غير بيت المسلمين وبيت المسلم إنما يكون
بيت المؤمن إذ صدق المؤمن على المسلم إذ التحقيق أن ليس المراد بالبيت هو الجدران بل
أهل البيت كذا ذكر الفاضل فسقط المنعان الأولان وأما ثانياً فلما ذكر القرني في دفع
المنع الثالث من أنه إذا ثبت اتحاد مفهوم المؤمن والمسلم ثبت اتحاد مفهوم الإيمان والاسلام
أقول فيه نظر لأن إثبات اتحاد مفهوم الأولين لصحة الاستثناء والخصم يمنع أن ذلك يقتضى
هذا الاتحاد أى يكتفى بالصدق ولا يلزم من صدق المشتقين على شيء اتحاد مأخذيهما واعتراض
المرأى على المقدمة الثانية بأن الآية إنما تدل على أن الدين الاسلام والمطلوب حمل الدين
على الاسلام فلا بد من عكسه وهو حرى لا ينتج في الشكل الأول وأجاب القرني بأن المستدل
يدعى أن مفهوم أحدهما مفهوم الآخر فيتماسكان على السواء أقول لا خفاء في أن

المطلوب وهكذا قرره الإمام وأتباعه كصاحب الحاصل والآمدى ومن تبعه كابن الحاجب (قوله قلنا : الإيمان في الشرع الخ) شرع رحمه الله في الجواب عن هذا الدليل فقال الإيمان في الشرع أيضاً هو التصديق كما هو في اللغة لكنه تصديق خاص وهو تصديق محمد صلى الله عليه وسلم في كل أمر ديني علم بالضرورة مجيئه به فيكون مجازاً لغوياً من باب تخصيص العام ببعض مفهوماته كالعادة والإيمان بهذا التفسير غير الإسلام وغير الدين فإن الإسلام والدين في اللغة هما الاتقياء وفي الشرع هما الأعمال الظاهرة كالصلاة والصوم ولهذا قال تعالى : « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » فأثبت لهم الإسلام ونفى عنهم الايمان فدل على المغايرة وبهذا يظهر الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى : « ومن يبتغ غير الاسلام ديناً » فان مدلول الآية ان ابتغى ديناً بخلاف الإسلام فهو غير مقبول فاذا لم يكن الإيمان ديناً كما بينا لم يلزم عدم قبوله ولقائل أن يقول يجوز أن يكون المراد في الآية هو المفهوم اللغوي والمعنى أن الاعراب ما صدقوا محمداً ولكن انتقادوا له ضرورة وحيث فلا يلزم تغاير المفهوم اللغوي أن يكون المفهوم الشرعي متغايراً والزاع فيه لافي الاول (قوله : ولما جاز الاستثناء الخ) لما بين المصنف أن الإيمان غير الإسلام احتاج أن يحجب عن الآية التي فيها استثناء المسلمين من المؤمنين . فقال : استثناءه منه لا يدل على أنه هو بل على أنه يصدق عليه كقولنا ملكت الحيوانات إلا العبد فالحيوان غير العبد قطعاً لأن الأعم غير الأخص ، ومع ذلك فقد استثنى منه لصدق الحيوان عليه إذا علت ذلك فنقول : الصدق حاصل في المؤمن مع المسلم . لأن شرط صحة الاسلام هو العمل الظاهر كالصلاة وغيرها وجود الايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بمجرد الدعوى غير كاف فللمعتز أنه يمنع ذلك بناء على أن الحمل لا يقضى الاتحاد في المفهوم بل التغاير على ما عرف وقال الفاضل : صحة الحمل بين الصفات تقتضي اتحاد المفهوم ، ولهذا لا يصح الكتابة ضحك كما يصح الكاتب ضاحك وهذا نفسه يعاكس قولنا : فعل الواجبات الدين مع عكسه أيضاً أقول : لانسلم ذلك لجواز أن يكون مفهوم الوصف المحمول أعم كقولنا الايمان طاعة والصلاة فعل الواجب وحركة البطش فعل اختياري والقدرة صفة وجودية أو كيفية نفسانية إلى غير ذلك مما لا يخفى بخلاف الكتابة والضحك فإن بينهما مباينة كلية والعجب منه أنه كيف غفل عن هذا واعترض الامام على المقدمة الثالثة بأن لفظ ذلك للاشارة إلى الواحد المذكور فلا يصرف إلى أمور كثيرة كالواجبات ولا إلى مؤنث كإقامة الصلاة فلا بد من واحد مذكر يصرف إليه وهو عندكم الذي أمروا به لدلالة وما أمروا به وعندنا الدين المخلص لدلالة قوله تخلصين له الدين وهو راجع لعدم استلزامه خروج ايمان من اللغة بالكلية بخلاف ما ذكرتم ولا استلزامه أن يكون الايمان فعل بعض الواجبات كإقامة الصلاة

وكلما صدق المشروط صدق الشرط فكلما صدق المسلم صدق المؤمن ولا ينعكس بدليل من كان مصدقاً تاركاً للأفعال . فلما ثبت صدق المؤمن على المسلم صح الاستثناء ولا يلزم من كون المسلم مؤمناً أن يكون الاسلام هو الإيمان فان الكاتب ضاحك والكتابة غير الضحك . والزاع إنما هو في الثاني أى في الاسلام مع الإيمان لا في المسلم مع المؤمن وفي الجواب نظر لأنه يلزم من كون التصديق شرطاً لصحة الاسلام أن يقتنى الاسلام عند انتفاؤه وهو غير متنف لقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وأكثر هذه الأجوبة المذكورة في الكتاب لا ذكر لها في المحصول ومختصراته قال (فروع الأول : النقل خلاف الأصل إذ الأصل بقاء الأول ولأنه يتوقف على الأول ونسخه ووضع ثان

وإيتاء الزكاة إذ لم يذكر في الآية الحج والصوم وغيرهما من فعل الواجبات وهو غير مستقيم لأنكم قائلون بأن الإيمان عبارة عن فعل الواجبات كلها قال الفاضل بذلك للذكور من العبادة المدلول عليها بقوله ليعبدوا الله على أنها للعموم أو العبادات المذكورة كأقام الصلاة وإيتاء الزكاة وغيرهما معبراً عن الكل كما هو الأساس أقول أما الأول فلا دلالة للفظ عليه إذ لفظ الفعل لا يدل على عموم أفراد المصدر على ما هو المختار والروى عن الشافعي رحمه الله إنما هو احتماله للعموم وأما الثاني فجاز لا يصار إليه إلا بقرينة قال القرني يجوز صرف ذلك إلى إقام الصلاة دون إقامتها أقول الاقام من الإقامة لتكون التاء مقدرة على أنه قيل إن المضاف إليه تاب عن التاء والأقرب أن يصرف إلى الجميع بالتأويل بالمذكور مع أنه خلاف الظاهر وبقاء لزوم كون الإيمان ببعض الواجبات فان قلت لم لا يصرف إلى إيتاء الزكاة قلنا لأن ذلك للبعد وللزوم كون الإيمان بمجرد إيتاء الزكاة . ثم اعلم أن الدليل على تقدير التمام لا يفيد المطلوب لجواز كون الإيمان فيما ذكروا مجازاً لغوياً . قولهم لا مناسبة مصححة ممنوع إذ التصديق من أسباب العبادات وملزوماتها العرفية إليه أشار الفاضل (فروع) ثلاثة متفرعة على القول بالنقل الفرع (الأول النقل خلاف الأصل) بمعنى أن اللفظ إذا دار بين النقل وعدمه ترجح احتمال عدمه (إذا الأصل بقاء) الوضع (الأول) فان الأصل في الأشياء بقاء ما كان على ما كان حتى يقوم دليل انتفاؤه فاحتمال النقل بلا دليل مرجوح (ولأنه) أي النقل (يتوقف على) ثلاثة أشياء الوضع الأصلي (الأول) أي وضع اللفظ بإزاء المعنى المقول عنه (ونسخه) أي نسخ معناه الأول وصيرورته مهجوراً في الاستعمال (وضع ثان) أي وضعه بإزاء المعنى الثاني المقول عليه وعدم النقل لا يتوقف إلا على الوضع الأول وما يتوقف على أمور أكثر مرجوح بالنسبة إلى

فيكونُ مرجوحاً الثاني الأسماء الشرعية، وموجودةٌ المتواطئة كالـحج. والمُشتركة كالصلاة الصادقة على ذات الأركان وصلاة المصلوب والجنائز. والمُعترلة سموا أسماء الذوات دينية كالنؤمن والفاسق والحروف لم توجد والفعل يوجد بالتبعية الثالث صيغ العقود كبعت إنيشاء إذ لو كانت أخباراً وكانت ماضياً أو حالاً لم تقبل التعليق

المتوقف على أمر واحد لأن الأول أندر وجوداً (فيكون) القسمل (مرجوحاً) الفرع (الثاني الأسماء الشرعية موجودة) وهي متواطئة أو مشتركة (المتواطئة كالـحج) والصوم والزكاة لتساوى أفراد كل منها في مفهومه (والمشتركة كالصلاة الصادقة على الصلاة ذات) جميع (الأركان) الفعلية والقولية كالفرائض المكتوبة حال الأمن وسلامة جميع الأسباب والآلات (وصلاة المصلوب) بالأسماء العادمة لجميع الأركان الفعلية كالقيام والركوع والسجود والعود (و) صلاة (الجنائز) العادمة للبعض لوجود القيام فيها والأصل في الإطلاق الحقيقة فتكون مشتركة بين هذه المخالفات (والمُعترلة سموا أسماء الذوات) أي ذوات الموضوعات (كالنؤمن والفاسق) أو ذوات الصفات كالإيمان والكفر حقائق (دينية) دون أسماء الأفعال المفترقة إلى تأثير وعلاج سواء أحدث بدون ما يتصف بها كالصلاة والزكاة أو معه كالصلو والمذكرى إليه أشار المحقق وصرح به الفاضل وفيما ذكر الشارح هنا اشعار بأن الدينية مختصة بما يطلق على النوات القائمة بأنفسها نظراً إلى التثيل بالنؤمن والكافر وهو كما عرفت في المحصول والأظهر أن الألفاظ المترادفة الشرعية لم توجد لأنها خلاف الأصل فتقدر بقدر الخلجة قال القزويني وفيه نظر لاقتضائهم أن لا توجد الأسماء المشتركة. قيل بينهما فرق وهو أن يستغنى بوضع لفظ لمعنى في التعبير عنه عن لفظ آخر يوضع له بخلاف وضع لفظ لمعنى لا يغنى في تعبير معنى آخر عن وضعه أو وضع لفظ آخر لهذا المعنى أيضاً لجواز فقدان المناسبة المصححة للتجاوز وفيه نظر (والحروف) الشرعية (لم توجد) اتفاقاً للاستقراء (والفعل) الشرعي (يوجد بالتبعية) أي بتبعية الأسماء الشرعية بأن يسبق منها أفعال شرعية كصلو وزكي القرع (الثالث صيغ العقود) والفسوخ وما في معناها (كبت) واشترت وتزوجت وأفلت وطلقت وغالمت وأما هذه وإنما هي للإخبار لغة وتستعمل في الشرع أيضاً للإخبار عند عدمات حملت الأحكام وأما عند ذلك فهي (إنيشاء إذ لو كانت) أي مثل بعت كطلقت مثلاً (أخباراً) فهو ماض أو حال أو مستقبل فإن كان إخباراً (وكانت ماضياً أو حالاً لم تقبل التعليق) بشرط أي لم يكن

وإلا لم تنفع وأيضاً إن كذبت لم تُعتبر وإن صدقت فصدقها إما
بها فيدور أو بنفيها وهو باطل إجماعاً

فتأبى له لأن التعليق توقيف وجود شيء على وجود ما لم يوجد بعد وهو لا يصح إلا فيما لم
يوجد واللازم باطل لصحة قولنا طلقك إن دخلت الدار (وإلا) أي وإن لم يكن ماضياً
ولا حالاً بل كان مستقبلاً (لم تقع) مقتضاه وموجه مشل أن لا يقع الطلاق بقوله
طلقك بقوله سوف أطلقك لكنه يقع اتفاقاً قوله (وأيضاً) دليل ثان على أنها إنشاء
حقيقي وتقريره أنها إن كانت إخباراً فهي إما كاذبة أو صادقة وكلاهما باطل لأنها (إن
كذبت لم تعتبر) في الشرع لكنها معتبرة إجماعاً (وإن صدقت فصدقها) يكون (إما بها)
أي بوقوع مدلولاتها كالعقود مثلاً (فيدور) أي يلزم الدور لتوقف صدقها على وقوع
المدلولات مع أن وقوع المدلولات متوقف على صدقها لأن وقوعها لا يكون إلا بهذه
الصيغة وما في معناها للقطع بأن وقوع الطلاق لا يكون إلا بمثل طلقك وما في معناه حقيقة
أو تقديرية وللإتفاق على ذلك وإفادة هذه الصيغة وقوعها على تقدير خبرتها لا يكون إلا
على تقدير الصدق لجواز تحذف مدلول الخبر الكاذب عنه (أو) يكون صدقها (بنفيها)
أي بنفي وقوع مدلولاتها (وهو باطل إجماعاً) لأن صدق الخبر إنما يكون مدلوله واقعاً في
الخارج ومطابقته إياه بأن تكون النسبة المفهومة منه والنسبة التي تكون بين الطرفين في
الواقع مع قطع النظر عن الأولى إيجابيتين أو سلبيتين لاشيء آخر هذا مانع لي في تحقيق
هذا المقام وقال الجاربردي صدق المدلولات متوقف على صدقها فلو توقف ذا على ذلك لزم
الدور ولم يبين وجه توقف صدق المدلولات على صدقها ولقاتل أن يقول لانسلم ذلك فإن صدق
مدلول الخبر مثل ما تقدم بالنفس لا يتوقف على وجود اللفظ ولا على تحمله فضلاً عن التوقف
على صدقه اللهم إلا أن يقال المراد أن صدقها لا يكون بدون صدق اللفظ لو وقع التلفظ به
ولا خفاء في أن هذا بما لا يستلزم المطلوب وفي شرح الفري هكذا إن كانت أي الصيغة
على تقدير الخبرية صادقة فصدقها يتوقف على وقوع مدلولاتها لعدم صدق الخبر الذي لا يقع
مدلوله فوق مدلولاتها إما أن يتوقف على صدقها فيلزم الدور أو على غير صدقها وهو
باطل اتفاقاً أقول فيه ما لا يخفى لأن لفظ الكتاب يأبى عنه أو هو صريح في ترديد توقف
صدقها بين الأمرين لا ترديد توقف وقوع مدلولاتها بين صدقها وعدمها وأيضاً لا يتم الاتفاق
على بطلان توقف الوقوع على غير صدقها لجواز وقوع مدلول الخبر بدون تحقيق الخبر
فخلا عن صدقه فلا بد مما ذكرنا من الدقة ثم قال وفيه نظر لأننا لانسلم توقف صدقها
على الوقوع وإنما يلزم ذلك لو كانت إخباراً عن الماضي والحال وأما إذا كانت عن المستقبل

وأيضاً لو قال للرجعية طائفتك لم ينفع كما لو نوى الإخبار (أقول فقد تقدم الاستدلال على إثبات الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية وقد تقدم أن العرفية والشرعية متقولان من اللغوية فلذلك عتبه بفروع ثلاثة مبنية على النقل « الأول النقل خلاف الأصل على معنى أن اللفظ إذا احتمل النقل من الحقيقة اللغوية إلى الشرعية أو العرفية وعدم النقل فالأصل عدم النقل لوجهين أحدهما أن الأصل بقاء ما كان على ما كان كما سيأتى في القياس والنقل فيه انتقال عما كان فيكون خلاف الأصل الثاني أنه النقل يتوقف على الأول أن الوضع اللغوي وعلى نسخه ثم الوضع الثاني وأما الوضع اللغوي فإنه يتم بشيء واحد وهو الوضع الأول وما يتوقف على ثلاثة أمور مرجوح بالنسبة إلى ما يتوقف على أمر واحد لأن طرق عدمه أكثر الفرع الثاني أن الشارع هل ينقل الأسماء والأفعال والحروف أم نقل بعضها دون بعض فنقول أما الأسماء فقد وجدت وكان قد تقدم لنا أن الأسماء اللغوية تنقسم إلى المتباينة والمترادفة والمشاركة والمشككة والمتواطئة فشرع الآن يتكلم فيما وجد من تلك الأقسام في الحقيقة الشرعية فنقول أما المتباينة فوجوده كالصلاة والصوم وأهمه المصنف لوضوحه وكذا المتواطئة كاللحج فإنه يطلق على الأفراد والتبع والقران وهذه الثلاثة مشتركة في الماهية وهو الاحرام والوقوف والتطواف والسعي واختلفوا في وقوع المشاركة قال في المحصول والحق وقوعها لأن اسم الصلاة صادق على المشتملة على الأركان كالظهر وغيرها وعلى الخالية عن الركوع والسجود كصلاة المصلوب والمخنازة والخالية عن القيام كصلاة التاعدة وليس بين هذه الأشياء قدر مشترك فمعين الاشتراك ومثله أيضاً الطهور الصادق على الماء والتراب وآلة الدباغ وأما المترادفة فأهمها المصنف وصاحب الحاصل فان الامام في المحصول ذكر أن الأظهر أنها لم توجد وليس كما قال فإنه قد تقدم من فلا أقول المراد أنه يتوقف على الوقوع في الجملة في أحد الأئمة فاندفع ما ذكر قوله (وأيضاً) دليل ثالث أى أيضاً لو كانت الصيغة للإخبار فالرجل (لو قل للرجعية طائفتك لم يقع) أى لزم أن لا يقع الطلاق أصلاً (كما لو نوى الإخبار) عن وقوع الطلاق في الماضي لأنه إذا لم يقع عند عروض ما يصرفه إلى الإخبار فعند كونه للإخبار بالذات أولى أن لا يقع واللازم باطل لوقوعه عند عدم نية الإخبار عن الماضي اتفاقاً أقول فيه نظر لجواز أن يكون إخباراً عن وجود الطلاق في الحال إلا أن النزع جعله موقعاً للطلاق فسلبه في نفس الأمر اقتضاء صرفها لصحيحه واستعماله هذا وإن كان خلاف الأصل إلا أنه ليس بابتعد من جعله إنشاء ولكن يلزم على هذا أن يقع في نفس الأمر فيما لم يسبق هناك طلاق وأنه نوى الماضي لتصحيح كلامه ويمكن دفعه بأنه خلاف الإجماع وما ذكره الفاضل من أنهم

كلامه أن الفرض والواجب مترادفان وهما من الحقائق الشرعية وقد تقدم أيضاً أن للحرام اسماً وللندوب اسماً فتكون أيضاً مترادفة (قوله والمعتزلة سموا) يعني أن المعتزلة لما أثبتوا الحقائق الشرعية قالوا أنها تنقسم إلى أسماء الأفعال كالصوم والصلاة وإلى أسماء الذوات المشتقة من تلك الأفعال كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة وأفعال التفضيل كقولنا زيد مؤمن أو فاسق أو محجوج عنه أو أفسق من عمرو وسموا هذا الضرب بالدينية تفرقة بينها وبين الأول وإن كان الكل عندهم على السواء في أنه شرعى هكذا قاله في المحصول فتبعه المصنف وفيه نظر فإن المنقول من المعتزلة أن الدينية هي الأسماء المنقولة شرعاً إلى أصل الدين كالإيمان والكفر وأما الشرعية فكالصلاة والصوم وعن نص عليه إمام الحرمين في البرهان والغزالي في المنحول والمستصفي فقال قالت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء الأسماء لغوية ودينية وشرعية أما اللغوية فظاهرة وأما الدينية فما نقلته الشرعية إلى أصل الدين كالإيمان والكفر والفسق أما الشرعية فكالصلاة انتهى لفظ الغزالي ولم يذكر الآمدى هذا القسم أعني الدينية وذكره ابن الحاجب في المختصر ولم يبينه (قوله والحروف الخ) يعني أن الحروف الشرعية لم توجد لأنها لا تفيد وحدها وقال في المحصول أنه الأقرب للاستقراء وأما الفعل فلم يوجد بطريق الإصالة للاستقراء ووجد بالتبع لنقل الاسم الشرعى نحو صلى الظهر فإن الفعل عبارة عن المصدر والزمان فإن كان المصدر شرعياً استحال أن يكون الفعل إلا شرعياً وإن كان لغوياً فكذلك الفرع الثالث صيغ العقود كعت وكذلك الفسوخ كفسخت واعتقت وطلقت أخبارات في أصل اللغة وقد تستعمل في الشرع أيضاً كذلك فإن استعملت لأحداث

اتفقوا على أنه ليس خبراً في معنى الحال أى لا قائل بالثالث بل الاتفاق على أنه إما إنشاء أو خبر ماض يصلح جواباً عن النظر قال المحقق اعلم أن الذى قال بأنه إخبار لم يقل أنه إخبار عن خارج بل إخبار عما فى الذهن وهو الموجب وبعد ذلك فارجع النظر في الوجوه المستدل بها هل تثبت المتنازع فيه أولاً فلا ذكره تقرير لكلام المخالف على وجه يدفع به الوجوه المذكورة أما الأول فلا أنه ماض بمعنى أنه ثبت في الذهن تعليق الطلاق فالقابل للتعليق بالتحقيق هو ما في الذهن واللفظ إخبار عنه وإعلام به وأما الثاني فلأن صدق بمعنى أني عتدت في ذهني بيع هذا المتاع مثلاً وصدقه يتوقف على تحقيق العقد الذهني وحدث البيع بما في الذهن من الكلام النفسى الإيقاعى بعد التعبير عنه بهذا اللفظ يتوقف على صدقه فلا دور وأما الثالث فلا أن لا نسلم عدم وقوع الطلاق في طمئنتك لو كان إخباراً وإنما يلزم أن لو كان إخباراً عن خارج وأما إذا كان إخباراً عما في الذهن فلا والفرق بينه وبين الإنشاء أن معناه كما ذكرنا حدوث البيع مثلاً بما في الذهن بعد إبرازه بالتلفظ ومعنى

حكم كانت منقولة إلى الانشاء وقالت الخفية إنها اخبارات عن ثبوت الاحكام وذلك بتقدير وجودها قبل اللفظ وغايته أن تكون مجازاً وهو أولى من النقل كما سيأتي والفرق بين الانشاء والخبر من وجوه أحدها أن الانشاء لا يتحمل التصديق والتكذيب بخلاف الخبر . الثاني أن الانشاء لا يكون معناه إلا مقارناً للفظ بخلاف الخبر فقد يتقدم وقد يتأخر الثالث أن الانشاء هو الكلام الذي ليس له متعلق خارجي يتعلق بالحكم النفساني به بالمطابقة وعدم المطابقة بخلاف الخبر الرابع الانشاء سبب لثبوت متعلقه وأما الخبر فظهر له واستدل المصنف على كونه إنشاء بثلاثة أدلة . أحدها أنه لو كان اخباراً فإن كان عن ماضٍ أو حال فيلزم أن لا يقبل الطلاق التعليق لأن التعليق عبارة عن توقف وجود الشيء على شيء آخر والماضي والحال موجود فلا يقبله وليس كذلك وإن كان خبراً عن مستقبل يقع لأن قوله طلقته في حقها قوله سأطلقك على هذا التقدير والطلاق لا يقع به . الدليل الثاني لو كانت اخبارات فإن كانت كاذبة فلا اعتبار بها وإن كانت صادقة فصحتها إن حصل بهذه الصيغة نفسها أي يتوقف حصوله على حصول الصيغة فيلزم الدور لأن كون الخبر صدقاً وهو قوله طلقته خطأ موقوف على وجود الخبر عنه وهو وقوع الطلاق فلو توقف الخبر عنه وهو وقوع الطلاق على الخبر وهو قوله طلقته لزم الدور وإن حصل الصدق بغيرها فهو باطل إجماعاً بالاتفاق منها ومنهم على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة . الدليل الثالث إذا قال لمطلقته طلقته في حال العدة طلقته ونوى الاخبار فإنه لا يقع عليه شيء فإن لم ينو شيئاً أو نوى الانشاء فإنه يقع بالاتفاق ولو كان اخباراً لم يقع كالنوى به الاخبار وفيه نظر لجواز أن يكون خبراً عن الحال فلذلك يقع قال (الثانية المعجاز إما في المفرد مثل الأسد الشجاع أو في المركب مثل :

أشاب الصغير وأفنى الكبير كره الغداة ومر العشي

بالانشاء حدوث البيع بهذا اللفظ فالفرق اعتباري دقيق . المسئلة (الثانية المعجاز إما أن يقع (في المفرد) من الألفاظ (مثل الأسد للشجاع أو) يقع (في المركب) من حيث هو مركب وإن كانت مفرداته حقائق بأن ينسب الفعل أو معناه إلى غير ما هو له بأول اللابسة (مثل أشاب الصغير وأفنى الكبير كره الغداة ومر العشي) فكل من المفردات فستعمل في موضوعه الأصلي لكن إسناد الاشابة والافناء إلى الكره والمجاز لأن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى والإسناد اليها لكونها بما له دخل في الفعل بالسببية والظرفية وهذا إذا علم أو ظن أن فاعله لم يعتقد ظاهره وإلا لجاز أن يكون مجزئاً له على الظاهر من غير تأول كقول الجاهل أنبت الربيع البقل فيكون حقيقة على ما عرف في المعاني

«أَوْ فِيهَا مِثْلُ» أَحْيَانِي اكَتَحَالِي بِطَلْعَتِكَ ، وَمَنْعَهُ ابْنُ دَاوُدَ فِي الْقُرْآنِ
وَالْحَدِيثِ لَنَا قَوْلُهُ تَعَالَى (جِدَاراً يَرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ) قَالَ : فِيهِ الْبَاسُ قُلْنَا
لَا الْبَاسَ مَعَ الْقَرِينَةِ قَالَ لَا يُقَالُ قَدْ تَعَالَى لِأَنَّهُ مُتَجَوِّزٌ قُلْنَا : لَعَلَّامَ الْإِذْنِ
أَوْ لِإِهَامِهِ الْإِتْسَاعَ فِيمَا لَا يَنْقُصُ (أَقُولُ لِمَا فَرَّغَ مِنْ مَبَاحِثِ الْحَقِيقَةِ شَرَعَ فِي مَبَاحِثِ
الْجَازِ فَذَكَرَ أَنَّ الْجَازَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ : أَحَدُهَا أَنْ يَكُونَ فِي مَفْرَدَاتِ الْأَلْفَاظِ فَقَطْ كَقَوْلِكَ
رَأَيْتُ أَسَدًا تَعْنِي الرَّجُلَ الشَّجَاعَ * الثَّانِي أَنْ يَقَعَ فِي التَّرَكِيبِ فَقَطْ وَذَلِكَ بِأَنْ يَسْتَعْمَلَ كُلُّ
وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْأَلْفَاظِ فِي مَوْضِعِهِ وَيَكُونَ الْإِسْنَادُ غَيْرَ مُطَابِقٍ كَقَوْلِ الشَّاعِرِ وَهُوَ
الصَّائِلَانِ الْعَبْدَى :

(أَوْ) يَقَعُ الْجَازُ (فِيهَا) أَيْ فِي الْمَفْرُودِ وَالْمَرْكَبِ مَعاً (مِثْلُ) قَوْلِكَ لَمَنْ تَدَاعَبَ (أَحْيَانِي
اكَتَحَالِي بِطَلْعَتِكَ) فَإِنَّ الْأَحْيَاءَ جَازَ عَنِ الْمَسْرَةِ وَالْاكَتَحَالُ بِالطَّلْعَةِ عَنِ الرُّؤْيَةِ مَعَ أَنَّ
الْإِسْنَادَ جَازَ أَيْضاً أَوْ فَاعِلُ الْمَسْرَةِ الْمَعْبُورُ عَنْهَا بِالْأَحْيَاءِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى لَا الرُّؤْيَةُ الْمَعْبُورُ عَنْهَا
بِالْاكَتَحَالِ (وَمَنْعَهُ) أَيْ وَقَعَ الْجَازُ أَبُو بَكْرٍ (ابْنُ دَاوُدَ) الْأَصْفَهَانِي (فِي الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ)
تَعَالَى كَلَامُ اللَّهِ وَكَلَامُ رَسُولِهِ وَالْمُخْتَارُ الْوُقُوعُ (لَنَا قَوْلُهُ تَعَالَى) فَوُجِدَ فِيهَا (جِدَاراً يَرِيدُ أَنْ
يَنْقَضَ) أَيْ دَنَا مِنْ أَنْ يَنْقَضَ مِنْ قَضَضِنَا عَلَيْهِمُ الْجَبَلَ فَانْقَضَ فَالْإِرَادَةُ مِنْ يَرِيدُ غَيْرُ مَرَادَةٍ
فَالِاخْتِصَاصُ بِالْحَى فَيَرَادُ الْجَازُ وَمَا قَبْلَ مِنْ أَنَّ الْجِدَارَ خَالَفَتْ فِيهِ إِرَادَةُ فَبَعِيدٌ لِمَا سَنَذَكُرُ
(قَالَ) ابْنُ دَاوُدَ الْجَازُ (فِيهِ الْبَاسُ) يَعْنِي أَنَّهُ مُلْبِسٌ لِلْقَصُودِ إِذْ هُوَ لَا يَنْبَغِي عَنْ مَعْنَاهُ بِنَفْسِهِ
مَغَالاً يَنْسَبُ كَلَامُ الشَّارِعِ لِأَنَّهُ مَبِينٌ لِلشَّرْعِ (قُلْنَا) الْجَازُ لَا يَسْتَعْمَلُ بِدُونِ الْقَرِينَةِ وَ (لَا
الْبَاسَ مَعَ الْقَرِينَةِ) ثُمَّ (قَالَ) خُصَّصَ الدَّلِيلُ بِكَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى * لَوْ وَقَعَ الْجَازُ فِي الْقُرْآنِ
لَكَانَ تَعَالَى مُتَكَلِّماً بِالْجَازِ وَلَقِيلَ أَنَّهُ تَعَالَى مُتَجَوِّزٌ أَيْ مُتَكَلِّمٌ بِالْجَازِ لِأَنَّ وَجُودَ الْمَعْنَى لَشَيْءٍ
يَسْتَدْعِي الْإِشْتِقَاقَ لَهُ وَهُوَ بَاطِلٌ إِذْ (لَا يُقَالُ اللَّهُ تَعَالَى لِأَنَّهُ مُتَجَوِّزٌ) اتِّفَاقاً (قُلْنَا) لَا يُطْلَقُ
(لَعَلَّامَ الْإِذْنِ) الشَّرْعِي إِذْ أَسْمَاءُ اللَّهِ تَوْقِيفِيَّةٌ فَلَا يَجُوزُ لَفْظُ (أَوْ لِإِهَامِهِ) أَيْ لَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ
لِكُونِهِ مَوْهِماً (الْإِتْسَاعَ فِيمَا) أَيْ فِي الْإِطْلَاقِ مَا (لَا يَنْبَغِي) أَنْ يُطْلَقَ عَلَيْهِ مِمَّا هُوَ صَادِرٌ عَنْهُ
كَالْمُسْكَارِ وَالشَّرِيرِ كَذَا فِي شَرْحِ الْفَرَرِيِّ قَالَ الْخُتْجِي التَّجَوُّزُ مِنَ الْجَوَازِ وَهُوَ التَّعَدُّ فِيهِمْ
أَنَّهُ تَعَالَى مُصَدَّرٌ لِلْإِتْبَاعِ فِي الْأُمُورِ الَّتِي تَلْبِقُ بِالْإِلَهِيَّةِ قَالَ الْفَرَرِيُّ هُوَ كَلَامٌ لَا مَفْهُومَ لَهُ وَلَا
دَلَالَةَ لِلشُّرُوحِ عَلَيْهِ أَقُولُ لَهُ مَفْهُومٌ وَلِلشُّرُوحِ عَلَيْهِ دَلَالَةٌ أَيْ لَمْ يُطْلَقِ التَّجَوُّزُ لِإِهَامِهِ هَذَا
فَالْإِطْلَاقُ كَوْنُهُ مُتَعَدِّياً مَا يَلْبِقُ بِالْإِلَهَةِ إِلَى مَا لَا يَلْبِقُ وَهُوَ مَعْنَى الْإِتْبَاعِ فِيمَا لَا يَتَّبِعُ وَالتَّعَدُّ

أشباب الصخير وأفنى الكبير كسر الغداة ومر العشي
 فالاشابة والافناء والكر والمر حاصلة حقيقة لكن إسناد الأولين إلى الآخرين مجاز لأن
 الله تعالى هو الفاعل لها فان قيل هذا البيت من القسم الثالث لأن المراد بالصخير أيضاً من
 تقدم له الصخر قال الصخير لما وقع مفعولاً لم يكن ركناً في الاسناد لكونه فضلة فلم يجتمع
 المجاز التركيبي والافرادى . الثالث أن يكون في الافراد والتركيب معاً كقولك أحياى
 اكتحالى بطلعتك أى سرتنى رؤيتك فاستعمل الاحياء في السرور والاكتحال في الرؤية وذلك
 مجاز ثم انه أسند الاحياء إلى الاكتحال مع أن الحي هو الله تعالى وههنا أمور أحدها أن
 هذا التقسيم نقله الإمام عن عبد القاهر الجرجاني وارتضاء هو وأتباعه ومنهم المصنف وفي
 متابعتهم إياهم إشكال تقدم في حد المجاز ومستنده أن المركبات عنده غير موضوعة وقد منع
 ابن الحاجب وقبح المجاز في التركيب وحصره في الافراد الثاني أن التعبير عن النسبة بالمركب
 غير مستقيم والصواب التعبير بالتركيب إذ لو قلت هلك الأسد وأردت أن الرجل الشجاع
 مرض مرضاً شديداً فإنه مجاز واقع في المركب لا في النسبة وكذا ورد أمير المؤمنين أى كتابه
 أو أمره فإنه مجاز واقع في مركب تركيب إضافة وليس هو المراد بل كل مجاز في غير النسبة
 فهو مركب ثان لأن الأسد من قولنا جاء الأسد مركب لانضمام غيره اليه وإذا تقرر إيراده هذه الأشياء على
 التعبير بالمركب لدخولها فيه فهي واردة على المفرد لخروجها منه . الثالث التمثيل بالبيت وشبهه
 إنما يصح أن لو علم اعتقاد المتكلم فقد يكون القائل دهرى فيكون قد استعمل اللفظ فيما
 وضع له في اعتقاده . الرابع المجاز في التركيب عتلى لأن نقل الاسناد عن متعلقه إلى غيره
 نقل لحكم عتلى لاللفظة لغوية هكذا قاله في المحصول وهو بناء على أن المركبات غير موضوعة
 (قوله ومنه ابن داود) يعنى أن أبا بكر بن داود الأصفهانى الظاهرى منع من دخول المجاز
 في القرآن والحديث . دليلنا قوله تعالى : وجداراً يريد أن ينقض ، وشبهه . عبر عن الميل بارادة
 السقوط المختصة بمن له شعور وإذا جاز ذلك في القرآن جاز في الحديث لأنه أولى ولأنه
 لا قائل بالفرق والخلاف في الحديث ليس بمشهور ولهذا قال الأصفهانى في شرح المحصول
 أنه لا يعرف في غير المحصول على أن الامام لم يصرح به بل كلامه محتمل احتج ابن داود
 بوجهين . أحدهما أن وقوعه إن كان مع القرينة ففيه تطويل من غير فائدة وإن كان بدونها
 ففيه التباس المقصود بغيره وجوابه أن ذلك مع القرينة فلا التباس ولذلك فوائده ستأتى وهذا
 الدليل يؤدي إلى منع المجاز مطلقاً وهو مذهب الأستاذ أبى إسحق الأسفراينى وجماعة . الثاني
 لو تكلم البارى تعالى بالمجاز لقليل له متجاوز وهو لا يقال له اتفاقاً وجوابه أن أسماء الله تعالى
 توقيفية على المشهور فلا يطلق عليه إلا بالإذن ولا إذن سلطنا أنها دائرة مع المعنى وهو مذهب
 القاضى أبى بكر لكن شرطه أن لا يؤم قصداً وما نحن فيه ليس كذلك فان المتجاوز يؤم تعطاضاً

ما لا ينبغي لاشتقاقه من الجواز وهو التعدى قال (الثالثة شرط المسجاز العَلَاقة
المُعْتَبَرُ نَوْعُهَا نَحْوُ السَّيْبَةِ الْقَائِلَةِ مِثْلُ سَالِ الْوَادِي وَالصُّورَةِ
كَتَسْمِيَةِ الْيَدِ قُدْرَةً ، وَالْفَاعِلِيَّةِ مِثْلُ زَلِ السَّحَابِ وَالْغَايَةِ كَتَسْمِيَةِ
الْعَنْبِ تَحْمِراً وَالْمُسَبِّبِيَّةِ كَتَسْمِيَةِ الْمَرَضِ الْمُهْلِكِ بِالْمَرُوحِ وَالْأُولَى
أُولَى لِدَلَالَتِهَا عَلَى التَّعْيِينِ

إليه وهذا الوجه مما أشار إليه الجاربردى مختار الفاضل حيث قال يطلق عليه لأن قولنا فلان
متجاوز يوم أنه يتسمع ويتسع فيما لا ينبغي من الأقوال والأفعال المسألة (الثالثة شرط
المجاز العَلَاقة) المصححة للتجاوز بين المدلولين وإلا لكان وضعاً جديداً أو غير مفيد والعلاقة
اتصال ما للمعنى الثانى بالأصلى أعم من أن تكون مشابهة أو غيرها ولا يشترط أن يتقلص عن أهل
اللغة أصل المجازات بأعيانها بل يبنى العلاقة (المعتبر نوعاً) عندهم فى الإطلاق المجازى وهى
خمس وعشرون نوعاً والإمام أورد فى المحصول منها خمسة عشر وجهاً والمصنف ترك واحداً
منها وهو إطلاق المشتق بعد زوال المشتق منه لذكره إياه فيما قبل حيث شرط فى كونه
حقيقة دوام أصله وأورد أربعة عشر قسماً (نحو السبيبة) وهى باعتبار القابل والصورة
والفاعل والغاية تنقسم إلى أربعة . السبيبة (القابلية مثل سأل الوادى) أى الماء تسمية للثبوت
باسم قابله (والصورية كتسمية اليد قدرة) لأن القدرة صورة اليد لخلوها فيها حلول الصورة
فى المادة بخلاف العكس فإنه من باب إطلاق اسم قابل للثبوت عليه فيكون من القسم الأول
وبهذا اندفع ما قال الجاربردى لو عكس لكان أظهر لأن اليد سبب صورى للقدرة وبها
تظهر الأفعال المنبئة عن وجود القدرة كالطش والضرب وغيرهما (والفاعلية مثل زل السحاب)،
أى المطر باطلاق اسم فاعل الثبوت عليه لصدور المطر عن السحاب (والغاية كتسمية العنب
خمرأ) لأن الخمر غاية العنب ولا يخفى ما فى أكثر الأمثلة من التسامح لأن العبرة بالأصالة
إنما تطلق على الجوهر الحال فى المادة جسمية كانت أو نوعية والفاعل على العلة المؤثرة فى
المعلول والغاية على الغرض الباعث للفاعل على الفعل ولا يخفاء فى فقدان هذه المعانى هنا
إلا أنه مناقشة فى المثال خصوصاً فى اعتبارات الفقهاء (و) نحو (المسببية كتسمية المرض
المهلك بالموت) إذ الثانى مسبب (والأولى) أى السبيبة يعنى لإطلاق اسم السبب
على المسبب (أولى) من العكس (لدلالتهما على التعيين) فإن السبب المعين يستلزم
المسبب المعين والمسبب المعين لا يستلزم إلا سبباً ما فإن البيع يقتضى الملك بدون العكس
لجواز ثبوته بالهبة مثلاً ففهم المسبب من السبب فوق العكس فيكون أبلغ إفادة فلو تعارضتا

مواولاهـا الغائبة لانها علة في الذهن ومعلولة في الخارج والمشابهة كالأسد للشجاع والمنقوش ويسمى الاستعارة المضادة مثل وجزاء سينة سينة مثلها

كان الأول أولى كذا قالوا . أقول والظاهر أن المراد أن التعيين النوعي لا الشخصي وإلا فالمسبب الشخصي كلك زيد هذا الفرس في زمان معين لا يكون إلا بسبب معين (وأولاهـا) أى والأولى من أقسام السببية (الغائبة لانها) أى الغائبة (علة) لعملية الفاعلية (في الذهن) لانها الحامل للفاعل (معلولة في الخارج) إذ جلوس السلطان مثلا إنما يتحقق بعد صنع السرير فاجتمع فيها علاقتان وكانت أولى باطلاق اسمها على المسبب من سائر العلل كذا في الشروح أقول ويحتمل أن يكون معناه ومن المسببية أى أقسامها الغائبة لانها مع كونها علة في الذهن حتى صلحت السببية معلولة في الخارج فتصلح للسببية مولا خفاء في أن هذا أظهر (و) نحو (المشابهة) أى الاشتراك في صفة ويجب أن تكون ظاهرة لينقل الذهن اليها فيفهم القصد عند القرينة باعتبار ثبوتها له وهى إما معقولة (كالأسد للشجاع) أى كما في إطلاقه عليه باعتبار الشجاعة بخلاف إطلاقه على الأنحر أو محسوسة (و) هى في إطلاقه على (المنقوش) على الجدار باعتبار الصورة والشكل فالاشتراك في الشكل من قبيل اشتراك الصفة الظاهرة لا قسم على حدة كما ذهب اليه المحقق (ويسمى) أى مثل لفظ الأسد المستعمل في الشجاع لعلاقة المشابهة (الاستعارة) وقد يقال لاستعمال لفظ المشبه به في المشبه وعند السكاكى لاستعمال لفظ كل منها في الآخر حيث قال في المفتاح الاستعارة هى أن يذكر أحد طرفي التشبيه ويريد به الطرف الآخر مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به دالاً على ذلك الادعاء بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به كما تقول في الحمام أسد وأنت تريد به الشجاع مدعياً أنه من جنس الأسود وثبتت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه وفي كلام الفري اشعار بأنه أراد بأحد طرفي التشبيه المشبه به وبالعطف الآخر المشبه وهو وهم لأن الاستعارة بالكتابة عند السكاكى استعارة حقيقية مع أنها ذكر المشبه وإرادة المشبه به كما في قول الهذلي « ولذا النية أنشبت أظفارها » فإنه أريد على مذهبه بالنية ما شئت به وهو السبع ادعاء (و) وكذا (المضادة) مثل وجزاء سينة سينة مثلها) فإنها من المتعدى سينة ومن المجازى حسنة اعلم أن إطلاق لفظ أحد الضدين على الآخر لعلاقة قد تكون العلاقة فيه مشابهة غير المضادة كما في استعارة عدم الشيء لوجوده للجامع عدم النفع أو المضادة المنزلة منزلة التاسب والتشابه بواسطة تليج أو تهكم كما يقال للبخيل هو حاتم وللجبان هو أسد أو نفس المضادة لكونها مجاورة بين الضدين في التصور

والكلية كالفقرآن لبعضه والجزئية كالأسود الزنجي والأول أقوم
للاستلزام والاستعداد كالمُسْكِر دلي الخبَر في الدن وأسْمِية الشيء
باعتبار ما كان عليه كالعَبْد والمجاورة كالرأوية للقرية والزيادة والنقصان
مثل ليس كمثل شيء.

أو التوهم إذا تقرر هذا فأقول ما ذكره إن كان من أحد الأولين فليست العلاقة ثمة إلا
للمشابهة وإن كان من الأخير فالعلاقة المجاورة فيكون مكرراً والأظهر أنه من قبيل المشاكلة.
وهي التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحته كما في قوله قلت اطبخولي جبة وقيصا أي.
خيطوا حيث مر قبله ذكر الطبخ (و) نحو (الكلية) بأن يطلق الكل على البعض (كالقرآن.
لبعضه) وهذا إذا لم يكن المعنى مشتركاً بين الكل والبعض كالسورة والآية وإلا فلا مجاز (و).
نحو (الجزئية) كإطلاق الجزء على الكل (كالأسود للزنجي) لكن الأسود اسم الجزء.
الزنجي لا لكه لأن بعضه ليس بأسود كأسنانه وباطنه فإطلاقه على كله تسمية الكل باسم
الجزء أقول هذا إنما يصح لو شرط في إطلاق المشتق حقيقة على الشيء قيام المأخذ بجميع
أجزائه والظاهر أنه لا يشترط كما في الكائب والعالم والمتكلم (والأول) أي إطلاق الكل
على الجزء (أقوى) من العكس (للاستلزام) أي لاستلزام الكل الجزء من غير عكس (و).
نحو (الاستعداد) المجوز لتجاوز اسم ما بالفعل لما له قوة واستعداد للخروج إلى الفعل
(كالمسكر) الموضوع لما هو مسكر بالفعل (على الخمر في الدن) التي لها قوة الإسكار واستعداد.
(و) نحو (المجاورة) المجوزة لإطلاق اسم أحد المتجاورين على الآخر (كالرأوية) التي هي
إسم للبعير (للقرية) المحمولة عليه وهي ظرف الماء ولا خفاء في أن أكثر العلاقات مما سوى
المشابهة يمكن جعلها أقسام المجاورة مع أنه جعلها قسمات لها (و) نحو (الزيادة والنقصان.
مثل ليس كمثل شيء) فإنه يسمى مجازاً بالزيادة أي ليس مثله شيء فالكاف زائدة إذ المراد
نفي المثل لا نفي مثل المثل للزوم التناقض لأنه مثل لثله إذ التماثل من الجانبين فيكون الكلام
صريحاً في نفي مثل المثل مستلزماً لإثبات مثل المثل مع إشعاره بإثبات المثل لله تعالى ظاهراً
لأن المفهوم الظاهر من قولنا ليس مثل ابن زيد أحدان لزيد أبناً وإن احتمل أن يكون نفي
المثل له بناء على عدمه كذا قالوا وفيه بحث إذ التناقض إنما يلزم لو لم يكن نفي مثل المثل ينفي
المثل وبهذا اندفع ما قيل إنه يلزم نفي ذاته لأنه مثله لثله لأن ذلك على تقدير وجود المثل
والتحقيق إن نفي مثل المثل مستلزم لنفي المثل ضرورة أنه لو وجد له مثل كان هو مثلاً لثله
فلم يصح نفي مثل المثل فهذا الكلام صريح في نفي مثل المثل كناية عن نفي المثل ولا نسلم
الاشعار بإثبات المثل كيف وتقيضه وهو نفي المثل قطعي لئلا يلزم التناقض وأيضاً يحتمل

هو أسأل القرية والتملئ كالخلق للمخلوق) أقول يشترط في استعمال المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وإلا لجاز إطلاق كل لفظ على كل معنى وهو باطل وهل يكنى بوجود العلاقة أم لا بد من اعتبار العرب لما أى بأن تستعملها ه فيه مذهبان حكاهما الآمدى

أن يكون لفظ مثل ها هنا مثله في قولهم مثلك لا يبخل يعنى من كان شبه المثل وعلى صفته فهو منفى فضلا عن المثل حقيقة فالكلام لنفى الشبه من غير تناقض كذا ذكر الفاضل وإليه أشار المحقق والظاهر أنه لا حاجة في إثبات الزيادة إلى الاستدلال المذكور بل يكفي أن يقال ان يحذف الكاف لا يخل المعنى المقصود وهو دليل الزيادة ويمكن أن يدفع بأن لا نسلم عدم الاختلال إذ المقصود نفي المثل بطريق أبلغ وهى الكتابة وهو لا يحصل بإسقاط الكاف ثم اعلم أنه وإن سلم الزيادة فلا يناسب جعله من قبيل المجاز الذى نحن بصدده إذ لا يصدق على الكاف أنه لفظ استعمل في معنى غير المعنى الذى وضع له لأنه على تقدير الزيادة غير مستعمل في معنى أصلا ولا يكفي في المجاز عدم استعماله فيما وضع له على ما لا يخفى وحينئذ لا معنى لجعل الزيادة علاقة أيضا نعم أطلق أهل المعاني المجاز على الكلمة لنقلها عن غير إعرابها الأصل إلى غيره بسبب زيادة لفظ كما في المثال المذكور أو حذف لفظ كما سيحىء بالاشتراك أو المجاز مع انفاهم على أنه ليس من المجاز الذى نحن بصدده (وأسأل القرية) مثال المجاز بالنقصان إذ التقدير أهل القرية ليصح قال صاحب المنتهى رداً لكونه من مجاز نقصان أن القرية مجتمع الناس من قرأت الناقية جمعت لبناً في ضرعها قال المحقق هو غلط في المعنى والاشتقاق ه يعنى إن أريد بمجتمع الناس محل اجتماعهم فليس بمفيد لأنه غير الناس والمسئول إنما هو الناس وإن أريد به الناس مجتمعون فغلط في المعنى إذ القرية ليست إسماء لهم ثم القرية من المنقوص وقرأت من المهموز لجعلها منه غلط في الاشتقاق وقيل المعنى أسأل القرية بطريق الحقيقة فإنها تهيكل بخلق الله تعالى الجواب فيها كما قيل في قوله تعالى جداراً يريد أن ينقض بخلق الإرادة الحقيقية في الجدار وهو ضعيف للقطع بأنه ليس بمبراد وأنه وإن كان ممكناً فإنما يقع عند التحدى وإظهار المعجزات كذا ذكر الفاضل ثم اعلم أنه إن أريد يكون نحو ما ذكر مجازاً أنه أطلق القرية على أهلها فهو من إطلاق القابل على المقبول كالدلو على الماء وإن أريد تقدير الأهل مضافاً لكونه من مجاز الحذف بالمعنى الذى بيننا فلا يناسب إبراده في المجاز الذى نحن فيه ولا يكون بجعل نقصان علاقة المجاز وهذا هو التحقيق وليس في الشروح في هذا المقام ما يشفى غليل الصدور (و) نحو (التعلق) المجوز لإطلاق إسم المتعلق على المتعلق (كالخلق) الذى هو التأثير (للمخلوق) الذى هو الأثر لتعلق الأول بالثانى

من غير ترجيح ويعبر عنهما بأن المجاز هل هو موضوع أم لا أصحهما عند ابن الحاجب أنه لا يشترط لأن أهل العربية لا يتوقفون عليه وأصحهما عند الامام وأتباعه أنه يشترط لأن الأصل له صفات وهي المجاعة والحى والبخر والجنام ومع ذلك لا يجوز إطلاقه لغير الشجاع ولو كانت المشابهة كافية من غير نقل لما امتنع وللخصم أن يقول المشابهة كافية في صفة ظاهرة وهذه لا يتبادر الذهن اليها قال الترافى والخلاف إنما هو في الأنواع لا في جزئيات النوع الواحد كالقائل بالاشتراك يقول لا بد أن تضع العرب نوع التجوز بالكل إلى الجزء مثلاً وبالسبب إلى المسبب وإلى هذا أشار المصنف بقوله المعتبر نوعها قال في المحصول والذي يحضرنا من أنواعها اثنا عشر قسمًا وقد ذكرها المصنف كما ذكرها إلا أنه أسقط العاشر للاستغناء عنه بالثالث وقال الشيخ صفى الدين الهندى الذى يحضرنا من أنواعها أحد وثلاثون نوعاً وعددها فلنقتصر على ما ذكره المصنف فان الزائد عليه إما مداخل أو مذكور في غير هذا الموضوع . أحدها علاقة السببية وهو إطلاق اسم السبب على المسبب أى العلة على المعلول ثم إن السبب على أربعة أقسام قابل ويعبر عنه بالمادى وصورى وفاعلى وغائى وكل موجود لا بد له من هذه الأربعة كالسرير فان مادته الخشب وفاعله التجار وصورته الانسطاح وغايته الاضطجاع عليه وإنما سميت الثلاثة الأولى أسباباً لتأثيرها فى الاضطجاع وسمى الرابع وهو الغائى سبباً لأنه الباعث على ذلك فإنه إذا استحضر فى ذهنه الاضطجاع حمله ذلك على العمل وهو معنى قولهم أول الفكر آخر العمل ومعنى قولهم العلة الغائية علة العمل الثلاث فى الأذهان هو معلولة العمل الثلاث فى الأعيان أى فى الخارج مثال تسمية الشيء باسم سببه القابل قولهم سال الوادى أى الماء الذى فى الوادى فعبر عن الماء السائل بالوادى لأن الوادى سبب قابل له فأطلق اسم السبب على المسبب وفيه نظر فان المادى فى اصطلاحهم جنس ماهية الشيء كما تقدم فى الخشب مع السرير وهما ليس كذلك ويظهر أن هذا من باب تسمية الحال باسم المحل أو من مجاز النقصان الآتى وتقديره ماء الوادى ومثال تسمية الشيء باسم سببه الصورى إطلاق صورة القدرة على القدرة من باب تأليده على القدرة فى قوله تعالى يد الله فوق أيديهم أى قدرة الله تعالى فوق قدرتهم فاليد لها صورة خاصة يتأتى بها الاقتدار على الشيء وهو تجويف راحتها وصغر عظمها وانفصال بعضها من بعض لتتنوى على الأشياء بقوة فتشكل اليد مع الاقتدار كشكل السرير مع الاضطجاع وقد تقدم أنه سبب صورى فتشكون اليد كذلك فأطلقها على القدرة من باب إطلاق اسم السبب الصورى على المسبب وقد انعكس المثال على الامام وأتباعه ومنهم المصنف فقالوا كتسمية اليد قدرة والصواب كتسمية القدرة يداً كما قررناه فاعتمده واجتنب غيره وقد ذكره الامام فى المنتخب على الصواب ومثال تسمية الشيء باسم سببه الفاعلى قولهم نزل السحاب يعنون المطر فان السحاب سبب فاعلى فى المطر عرفنا كما تقول الشمس تضيئ الثمار هكذا مثل المصنف تبعاً للحاصل ومثل له الإمام بقولهم نزل السماء وأشار إلى قول الشاعر :

إذا نزل السماء بأرض قوم رعبنا وإن كانوا غضابا

وفيه نظر فإن المطر فوقنا فهو سماء والظاهر أنه مراد المصنف أيضاً وكأنه فهم أنه المراد بالسماء المعبر بها عن المطر هو السحاب لا السماء المعهودة لعدم تأثيرها في المطر فصرح به ومثال تسمية الشيء باسم سببه الغائى قوله تعالى انى أراى أعصر خمراً أى عباً فأطلق الخمر على العنب لأنها العلة الغائية عندهم النوع الثانى علاقة المسببة وهو إطلاق اسم المسبب على السبب كتسمية المرض المهلك بالموت وإذا تعارض الأمر بين العلاقة الأولى وهى إطلاق اسم السبب على المسبب وبين الثانية وهى إطلاق اسم المسبب على السبب فالأول أولى لأن السبب المعين يدل على المسبب المعين بخلاف العكس ألا ترى أن البول مثلاً يدل على انتقاض الوضوء وانتقاض الوضوء لا يدل على البول فقد يكون عن لمس أو غيره فلما كان فهم المسبب عن السبب أقرب من عكسه كان أولى وقد يقال العكس أولى لأن وجود المسبب بدون السبب محال فالسبب لازم للمسبب ولا ينعكس لجواز تخلف المسبب عن السبب ثم إن العلة الأولى قد عرفت اقتسامها إلى علل أربع فاذا تعارضت ذأولاهما العلة الغائية لاجتماع علاقتى السببية والمسببية فيها لأنها علة في الذهن من جهة أن الخمر مثلاً هو الداعى إلى عصير العنب ومعلولة في الخارج لأنها لا توجد إلى آخرها كما قدمناه . النوع الثالث المتشابهة وهى تسمية الشيء باسم ما يشابهه أما في الصفة وهو ما اقتصر عليه الامام وأتباعه كإطلاق الأسود على الشجاع أو في الصورة كاطلاقه على الصورة المنقوشة على الحائط وهذا النوع يسمى المستعار لأنه لما أشبهه في المعنى أو الصورة استعيرنا له اسمه فكسوته اياه ومنهم من قال كل مجاز مستعار حكماء القرافي . الرابع المضادة وهى تسمية الشيء باسم ضده كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فأطلق على الجزاء سيئة مع أن الجزاء حسن ويمكن أن يكون من مجاز المشابهة كما قاله في المحصول لأن المائلة شرط ويمكن أن يكون أيضاً حقيقة لأنه يسوء الجاني فالأولى التمثيل بالمفاضة للبرية المهلكة . الخامس الكلية وهو إطلاق اسم الكل على الجزء كاطلاق القرآن على بعضه ومثله الإمام وأتباعه باطلاق العام على الخاص وفيه نظر فإن العموم من باب الكلية لانه باب الكل والرد منه من باب الجزئية لانه من باب الجزء كما تقدم إيضاحه في تقسيم الدلالة لاجرم أن المصنف مثل بالقرآن وفيه نظر أيضاً فإن فيه نزاعاً تقدم في الكلام على الحقيقة الشرعية فالأولى التمثيل بقوله تعالى يجمعون أصابعهم في آذانهم أى أناملهم . السادس الجزئية وهو إطلاق اسم الجزء على الكل كاطلاق الأسود على الزنجى فان بياض عينيه وأسنانه مانع من كونه حقيقة واعلم أن هذا المثال ذكره الامام وأتباعه فتابعهم الصنف وهو على عكس المدعى . فانه من باب تسمية الجزء باسم الكل كالقسم الذى قبله وأيضاً فالمفهوم من الأسود قيام السواد بظاهر جلده فقط وأيضاً فحمل المشتق على الشيء أعم من كونه ثابتاً لكله أو بعضه

بدليل الأعرج المكسور إحدى الرجلين والصواب التمثيل بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة
والأول وهو إطلاق اسم الكل على الجزء أقوى من إطلاق اسم الجزء على الكل لأن الكل
يستلزم الجزء من غير عكس . السابع الاستعداد وهو أن يسمى الشيء المستعد لأمر باسم
ذلك الأمر كسمية الخمر وهو في الدن بالمسكر فإن الخمر في تلك الحالة ليس بمسكر بل مستعد
له وعبر الامام عن هذا بتسمية لمكان الشيء باسم وجوده وعبر عنه ابن الحاجب بتسمية
الشيء باسم ما يؤول اليه . الثامن تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه سواء كان جامداً كإطلاق العبد
على العتيق أو مشتقاً كالضارب على من فرغ من الضرب وهذا النوع ساقط في كثير من النسخ
اكْتفاء بما تقدم في الاشتقاق . التاسع المجاورة وهو تسمية الشيء باسم ما يجاوره كإطلاق
الراوية على ظرف الماء وهو القرية فإن الراوية لغة اسم للجمل أو البغل أو الحمار الذي يستقى
عليه كما قاله الجوهري وأطلق على القرية لمجاورتها له . العاشر الزيادة وهو أن ينظم الكلام
باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى : « ليس كمثل شيء » فإن الكاف زائدة تقديره ليس
مثل شيء إذ لو كانت أصلية لكان تقديره ليس مثل مثله شيء لأن الكاف بمعنى مثل وحينئذ
فيلزم إثبات مثل لله تعالى وهو محال ولك أن تقول ليست الكاف زائدة وتوجب عما قالوه
بوجهين أحدهما أن هذه قضية سالبة والسالبة تصدق بانتفاء الذات وبانتفاء النسبة فإذا قلنا
ليس زيد في الدار يصدق ذلك بانتفاء زيد أو انتفاء الدار أو انتفاء حصوله فيها فكذلك في
الآية . الثاني أن المثل يلزم منه بالضرورة أن يكون له مثل فإن زيدا إذا كان مثلاً لعمرو كان
عمرو مثلاً له أيضاً وحينئذ فيلزم من نفي مثل المثل نفي المثل لأنه يلزم من نفي اللازم نفي المازوم
فإن قيل فيلزم انتفاء ذات الباري سبحانه وتعالى على هذا التقدير لأنه من جملة الأمثال قلنا
لا يلزم فإن المراد نفي مثل المثل عن الله تعالى لانفيه تعالى أو نقول خص بالعقل . الحادي
عشر نقصان وهو أن ينظم الكلام بزيادة كلمة فيعلم نقصانها كقوله تعالى : « وأسأل القرية »
أي أهل القرية فإن القرية هي الأبنية المجتمعة وهي لا تسئل وهذا المجاز إنما هو من مجاز
التركيب لأن المجاز في الأفراد هو اللفظ المستعمل في غير مواضع له والمخدوف لم يستعمل
ألبتة بل الحاصل هو إستاناد السؤال إلى القرية وهو شأن المجاز الاسنادي ويظهر أن يكون
هذا النوع المتقدم وهو المجاز بالزيادة كذلك أيضاً لأن الزائدة لم يستغفل في شيء ألبتة ويقضى
كلام المحصول أن هذين القسمين من مجاز الأفراد . الثاني عشر العلق الحاصل بين المصدر
واسم المفعول واسم الفاعل فإن كلا منهما يطلق على الآخر مجازاً فيدخل فيه ستة أقسام أحدها
إطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كقوله تعالى : « من ماء دافق » أي مدفوق ومنه قوله
سركاتم أي مكثوم الثاني عكسه كقوله تعالى « حجاباً مستوراً » أي سائرأ وقوله تعالى : « إنه
كان وعده مأثياً » أي آتياً على بعض الأقوال الثالث إطلاق المصدر على اسم الفاعل كقوله

رجل صوم وعدل أى صائم وعادل الرابع عكسه كقولهم قم قائماً واسكت ساكتاً أى قياماً وسكوتاً الخامس إطلاق اسم المفعول على المصدر كقوله تعالى : « بأيمكم المفتون » أى الفتنة السادس عكسه وعليه اقتصر المصنف كقوله تعالى : « هذا خلق الله أى مخلوق الله وقوله تعالى : « ولا يحيطون بشيء من علمه » أى من معلوماته ولكن تقول هذا من باب إطلاق اسم الجزء وإرادة الكل لأن المشتق منه جزء من المشتق واعلم أن ابن الحاجب ذكر خمسة أقسام فقط وهى فى الحقيقة أربعة وحذف ما عداها ما ذكر فى هذا الفصل من الأقسام والتفاريع قال (الرابعة التمجيز بالذات لا يكون فى الحذف لعدم الإفادة والفعل والمشتق لا يتبعان إلا ما دل على

المسئلة (الرابعة المجاز بالذات) أى الإصالة إنما يكون فى اسم الجنس وهو ما دل على نفس الذات الصالحة لأن تصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الأوصاف كالأسد للشجاع والقتل للضرب الشديد و (لا يكون فى الحذف لعدم الإفادة) أى لعدم كون الحذف بنفسه مفيداً للبنى من غير انضمام شيء إليه فاذا انضم إليه ما من شأنه الانضمام إليه كان حقيقته كقولك زيد فى الدار وإلا كان مجازاً بحسب انضمام ما ليس من شأنه ذلك كقولك زيد فى نعمة إذ حرف الظرف وارد على طريق المجاز حيث استعمل فى غير الظرف بقبية الاستعارة بالكناية فى نفس المجرور بأن أضمر فى النفس تشبيه النعمة بالظرف كالدار مثلاً ولم يصرح بغير المشبه وذكر ما يخص المشبه به وهو فى الظرفية أو بأن ذكر المشبه وأريد المشبه به ادعاء بقرينة فى علة اختلاف المذهبين فشبّه أولاً الأعمه بالظرف ثم استعمل فيها ما حقه أن يستعمل فيه فيكون المجاز فى الحذف تبعاً للاستعارة فى المجرور وهذا إنما هو رأى المخشّرى وأما عند السكاكى فهو تسع للتجوز فى متعلق معناه كالظرفية مثلاً إذ هى وأمثالها كابتداء الغاية وانتهائها ليست معانى الحروف عنده بل متعلقات لمعانيها أى إذا أفادت هذه الحروف معانى رجعت تلك المعانى إلى هذه بنوع استلزام وتعميق التبعية فى ذلك أنه شبه أولاً ملازمة النعمة بالظرفية مثلاً ثم استعمل فى المشبه حرف فى الموضوع للاستعمال فى الظرفية التى هى المشبه بها فجرت الاستعارة أولاً فى الظرفية وتبعها فى الحرف وصار الحكم فى حكم الأسد حيث استعيرت لما يشبه الظرفية هكذا حقق الفاضل (نو) لا يكون المجاز بالإصالة فى (الفعل والمشتق) منه كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وأفعال التفضيل وأسماء الزمان والمكان والآلة (لأنهما يتبعان الأصول) أى الفعل وما يشتق منه فى التجوز والأولى يتبعان الأصل بالافراد إذ التجوز فى الجميع فرع التجوز فى المصدر وهو أمر واحد ولعله إنما ذكر صيغة الجمع بناء على شمول الفعل وما يشتق منه مثل ضرب وقتل ونطق وغيرها ومشتقات كل منها ولما أصول

بوالعلم لأنه لم يُنقل (لعللاقة) أقول دخول المجاز في الكلام قد يكون بالذات أى بالاصالة وقد يكون بالتبعية فالذى لا يدخل فيه المجاز بالذات أمور: أحدها الحرف لأنه لا يفيد معناه وحده بل لا يفيد إلا بذكر متعلقه فإذا لم يفدوحده فلا يدخله المجاز لأن دخوله فرع عن كون الكلام مفيداً وأما بيان دخوله فيه بالتبع فإن تستعمل متعلقاتها استعمالاً مجازياً فيسرى التجوز من المتعلقات اليها كقوله تعالى: «فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً» فإن تحليل الالتقاط بصيرورته عدواً لما كان مجازاً كان ادخال لام العلة أيضاً مجازاً بهذا في الحقيقة يرجع إلى مجاز التركيب لكون الحرف قد ضم إلى ما لا ينبغي ضمه إليه هكذا قاله في المحصول وفيه نظر فإن هذا الضم قد يوجد في المجاز الافرادى كقولنا رأيت أسداً يرمى بالشباب وأيضاً فلو لم يدخل المجاز بالذات في الحرف لكونه غير مفيد بنفسه لم تدخل فيه الحقيقة بالذات أيضاً لكنه سيأتى في الفصل الثامن في تفسير الحروف أنها وضعت للمعان واستعملت فيها . الثانى الفعل بأقسامه والمشتق بأقسامه كضارب ونحوه لأن كلا من الفعل والمشتق تابع لأصله وهو المصدر في كونه حقيقة أو مجازاً فاطلاق ضارب مثلاً بعد انقضاء الضرب أو قبله إنما كان مجازاً لأن إطلاق الضرب والحالة هذه كقولنا زيد ذو ضرب مجاز لا حقيقة . الثالث العلم لأنه إن كان مرتجلاً أو متقولاً لغير علاقة فلا إشكال في كونه ليس بمجاز وإن نقل للعلاقة كن سمي ولده مبارك لما اقترن بمجملة أو وضعه من البركة فكذلك لأنه لو كان مجازاً لامتنع إطلاقه عند زوال العلاقة وليس كذلك وتعليل المصنف بكونه لم ينقل للعلاقة لا يستقيم بل الصواب ما قلناه نعم لو قارن الاستعمال وجود العلاقة فإن التزم

أى مصادرها وإنما صار التجوز فيها بالتبع للتجوز في المصدر أما في الفعل فلأن التجوز يقتضى العلاقة المقنضية لموصوفية الطرفين وإنما تصلح للموصوفية الحقائق أى الأمور المتقررة الثابتة كقولك كل جسم أبيض وبياض صاف دون معنى الفعل التجدد الغير المتقرر بدخول الزمان في مفهومه وهذا يصح دليلاً على لزوم كون التجوز في الحرف بالتبع أيضاً . وأما في المشتقات منه فلأن المقصود الأهم فيها المعنى القائم بالذات لأنفس الذات والا لذكر اللفظ البدال على نفس الذات فيقدر التجوز في نطق الحال بكذا أو الحال ناطقة أولاً في النطق للدلالة لاشتراكهما في إيضاح المعنى ثم يشتق منه الفعل والصفة وكذا في قولك هذا مقتل فلان أى مضربه أو أضرب فيه ضرباً شديداً يقدر في القتل أولاً (و) لا يكون المجاز بالاصالة في (العلم) أيضاً (لأنه لم ينقل للعلاقة) في هذا الكلام نوع خفاء لأنه ان فسر بما يتوهم من أن معناه أنه لو نقل من المعنى إلى الأصل إلى المعنى العلمى للعلاقة ثم صار حقيقة فيه كان عند استعماله في المعنى الأصلي أو نحوه هنا يوجد بينه وبين معناه العلمى هذه العلاقة مجازاً بخلاف ما إذا لم يكن النقل للعلاقة وليس

كون مجازاً فيرد عليه هنا وإلا ورد عليه في حد المجاز وأيضاً يرد عليه قوله هذا خاتم جود
أوزهر شعرا وقرأت سيويه فانها اعلام دخلها التجوز إلا أن يقال الكلام إنما هو في استعمال
العلم فيما جعل علماً عليه لكنه على هذا التقدير لابد من تخصيص الدعوى وأيضاً فكلامه
يوهم أن العلم قد يدخل فيه المجاز بطريق التبسع وليس كذلك وإذا علمت ما ذكرناه علمت
أن ما عداه يدخل فيه المجاز بالذات قال في المحصول وهو اسم الجنس فقط نحو أئند وفي المستصني
للغزالي أن المجاز قد يدخل في الاعلام أيضاً قال (الخامسة المَجَازُ خِلَافُ الْأَصْلِ
لَا حَتِيَا جِهَ إِلَى الْوَضْعِ الْأَوَّلِ وَالْمُنَاسِبَةِ وَالنَّقْلِ

معناه أنه لم ينقل من معناه الأول إلى المعنى العلمى لعلاقة حتى يكون مجازاً فيه إذ الكلام في
كون العلم مجازاً في معنى آخر لا كون اللفظ مجازاً في معناه العلمى ففهم بحث لأن عدم النقل
لعلاقة لا يقتضى أن لا يوجد ثمة علاقة أما بين معناه ومعنى من المعاني حتى يتمتع التجوز بالأصالة
فيه كيف ويقال جاء زيد ويراد كتابه أو رسوله ونحو ذلك إطلاقاً لاسم المتعلق على المتعلق
وقد أطلق اسم الفسقة على الفاسق لذلك قال :

أدعى بأسماء نبزا في قبائلها كأن أسماء صارت بعض أسماني

وإن أريد به أن العلم لا ينقل أى لا يستعمل في آخر لعلاقة فهو ممنوع وسنده ما ذكرنا نعم
لا يتجوز في العلم لعلاقة المشابهة حتى يكون استمارة لاقتضاها إدخال المشبه في جنس المشبه به
والعلم مناف للجنسية للتأني بين لازمهما أعنى امتناع الاشتراك وثبوت الاشتراك إلا عند تضمنه
نوعاً من الوصفية بسبب اشتغاره بوصف أما كحاتم المتضمن لوصف الجود للشخص الجواد
كأنه موضوع لما يصدق على أفراد الجواد والفرد المتعارف هو ذات الحاتم والغير المتعارف
سائر الأفراد صرح بذلك أهل المعاني إلا أن ذلك غير وما ذكره غير وبغاية ما يحتمل هنا أن
يقول المراد أن العلم لا يكون مجازاً في معناه العلمى لأنه إن كان مرتجلاً فظاهر كعطفان وإن
كان منقولاً كزيد مثلاً فهو لم ينقل عن معناه الأصلى إلى العلمى مع اعتبار أن بينهما علاقة حتى
يكون مجازاً . المسئلة (الخامسة - المجاز خلاف الأصل) بمعنى أنه إذا دار اللفظ بين الحقيقة
والمجاز لحمله على المجاز مرجوح (لاحتياجه) أى المجاز (إلى) أشياء (الوضع الأول)
للمعنى الحقيقى (والمناسبة) بينه وبين المعنى المجاز (والتقل) منه إليه والحقيقة تحتاج
إلى أمر وهو الوضع الأول واشتراط الاستعمال مشترك بينهما فلما لم يذكره كذا قاله
المراسي قال الفزرى وفيه نظر لأنه حينئذ ينبغي أن لا يذكر الوضع الأول أيضاً ثم قال بله
ذلك لأن ذكر الحقيقة والمجاز يغنى عن ذكر الاستعمال لكونه مأخوذاً في تعريفهما أقوله

ولا خلاه بالفهم فإن غلب كالطلاق تساويا والأولى الحقيقة عند
أبي حنيفة

الوضع الأول أيضاً مأخوذ في التعريفين حيث قيل فتم وضع له وفي غير ما وضع له فذكرهما
يعنى عن ذكره أيضاً قوله (ولا خلاه) دليل آخر أى هو خلاف الأصل لأنه محل
(بالفهم) قال الفرى وذلك عند استعمال اللفظ الذى له مدلول واحد حقيقة من غير
قرينة وأردة المعنى المجازى لتبادر الذهن إلى ما وضع له الغير المراد أقول فيه نظر لأن
القرينة المانعة عن إرادة ما وضع له من شرائط المجاز حتى أخذه البعض في تعريفه فوجودها
كيف يتبادر الذهن إلى ما وضع له قال الخنيجى هو محل حيث لم يتبه المخاطب للقرينة أو
تعدد مجازاته أى معانيها المجازية قال الفرى فيه نظر لأن الحقيقة كذلك حيث تعددت
الحقائق ولم يتبه للقرينة أقول حيثئذ يكون اللفظ مشتركاً ولا نزاع في كونه محلاً خلاف
الأصل بل أولى ثم ما مر فيما لم يغلب المجاز بحيث صار متعارفاً (فإن غلب كالطلاق)
الموضوع لانه للإرسال الغالب في رفع قيد النكاح (تساويا) ولم يتعين أحدهما إلا بقرينة
عند الشافعية لكون كل منها راجحاً على الآخر من وجه قيل عليه إذا قال لمنكوحته
زينب طالق أفاد رفع قيد النكاح وفاقاً وإن لم توجد نية فإن التساوى أجاب الفرى بأن
ذلك لوجود الموجب على التقديرين لأن المراد إن كان رفع قيد النكاح فذلك وإن كان رفع
القيد المطلق فهو يستلزم رفع قيد النكاح أقول إن أريد برفع القيد المطلق رفع كل قيد ليس
ما وضع له اللفظ وإن أريد رفع قيد ما فلا نسلم أنه مستلزم لما ذكره فإن قلت يراد رفع
قيد ما وانتفاء المطلق يستلزم انتفاء جميع المقيدات إليه أشار الجاربردى قلنا إن أريد رفع
قيد ما رفع مفهوم القيد وحقيقته من حيث هى بالكلية مع قطع النظر عن الفرد ولا نسلم
أن الطلاق يدل عليه وإن أريد رفع فرد من أفراد مفهوم القيد فلا نسلم الاستلزام فإن قلت
إذا ارتفع الفرد ارتفعت الحقيقة لاشتراكه عليها قلنا ارتفاع الكل لا يوجب ارتفاع جزئه
معين ولو سلم فعنى ارتفاع الحقيقة أنها لم تبق في ضمن ذلك الفرد لا أنها لم تبق في شيء من
الأفراد فإن قلت إذا دل على انتفاء فرد من أفراد القيد دل على ارتفاع كل من الأفراد لأن
انتفاء فرد ما يكون إلا بانتفاء كل منها كما في ما أحد خير منك قلنا لا نسلم ذلك في غير
الشيء الصريح ألا ترى أن قولنا امتنع رجل عن الحجى لا يدل على انتفاء الحجى عن كل من
الرجال والتحقيق أن النزاع فيما تكون الحقيقة مستعملة لا مهجورة ويكون المجاز أغلب
استعمالاً ومتعارفاً والطلاق في الإرسال حقيقة مهجورة بالنظر إلى عرف الشرع فلا يعارض
بالمجاز الذى صار حقيقة شرعية وعرفية (والأولى الحقيقة) المستعملة (عند أبي حنيفة)

والمجاز عند أبي يوسف رضي الله عنهما) أقول الأصل في الكلام هو الحقيقة حتى إذا تعارض المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيق أولى لأن المجاز خلاف الأصل والمراد بالأصل هنا إما الدليل أو الغالب والدليل عليه أمران : أحدهما أن المجاز إنما يتحقق عند نقل اللفظ من شيء إلى شيء لعلاقة بينهما وذلك يستدعي أموراً ثلاثة الوضع الأول والمناسبة والنقل وأما الحقيقة فانه يكفي فيها أمر واحد وهو الوضع الأول وما يتوقف على شيء واحد أغلب وجوداً بما يتوقف على ذلك الشيء مع شيئين آخرين وقد أهمل المصنف الاستعمال ولا بد منه فيها . الثاني أن المجاز يخل بالفهم وتقريره من وجهين أحدهما أن الحل على المجاز يتوقف على القرينة الحالية أو المقالية . وقد تخفى هذه القرينة على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع أن المراد هو المجازي الثاني أن اللفظ إذا تجرد عن القرينة فلا جائز أن يحمل على المجاز لعدم القرينة ولا على الحقيقة . لأنه يلزم الترجيح بلا مرجع لأن المجاز والحقيقة متساويان على هذا التقدير وقد نص عليه في المحصول كما سأذكره في أثناء هذه المسئلة ولا عليها معاً للوقوع في الاشتراك فيلزم التوقف . وهو يخل بالفهم (قوله فان غلب) أي هذا فيما إذا لم يكن المجاز غالباً على الحقيقة فإن غلب . فقال أبو حنيفة الحقيقة أولى لكونه حقيقة وقال أبو يوسف المجاز أولى لكونه غالباً قال . القرافي في شرح التتبع وهو الحق لأن الظهور هو المكلف به وفي المحصول والمنتخب عن بعضهم أنها يستويان فلا ينصرف لأحدهما إلا بالنية لأن كل واحد راجع من وجه ومرجوح من وجه وأسقطه صاحب الحاصل وجزم به الإمام في المعالم ومثل له بالطلاق فقال أنه حقيقة . في اللغة في إزالة القيد سواء كان عن نكاح أو ملك يمين أو غيرهما . ثم اختص في العرف بإزالة قيد النكاح فلاجل ذلك إذا قال الرجل لامته أنت طالق لا تنفق إلا بالنية ثم قال فإن قيل فيلزم أن لا يصرف إلى المجاز الراجع وهو إزالة قيد النكاح إلا بالنية وليس كذلك قال . فالجواب أنه إنما لم يحتاج إلى النية لانا إن حملناه على المجاز الراجع وهو إزالة قيد النكاح . فلا كلام وإن حمل على الحقيقة المرجوحة وهو إزالة مسمى القيد من حيث هو فيلزم زوال . قيد النكاح أيضاً لحصول مسمى القيد فيه فلا جرم أن أحد الطرفين في هذا المثال بخصوصه . لم يحتاج إلى النية بخلاف الطرف الآخر وقد تبع المصنف كلام المعالم في اختيار التساوي والتثنية . بالطلاق ولم يذكرهما في المحصول ولا في المنتخب وهما أمور مهمة أحدهما أنه لم يحرم الزناح . وقد حرره الحنفية في كتبهم فان مرجع هذه المسئلة اليهم ونقله عنهم القرافي أيضاً فقالوا :

والمجاز المتعارف (عند أبي يوسف رضي الله عنها) وعند محمد أيضاً كما تشهد به كتب الحنفية . ولهذا لو حلف أن لا يأكل من هذه الخطة فعنده يقع على عينا دون ما يتخذ منها لأن الحقيقة مستعملة : إذ الخطة تغلى وتقل ويتخذ منها المربية وعندهما يحضج بأكلها وأكل ما يتخذ منها عملاً بعموم

المجاز له أقسام أحدها أن يكون مرجوحاً لا يفهم إلا بقرينة كالأسد للشجاع فلا إشكال في تقديم الحقيقة وهذا واضح الثاني أن يغلب استعماله حتى يساوى الحقيقة فقد اتفق أبو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة ولا خلاف أيضاً نحو النكاح فإنه يطلق على العقد والوطء إطلاقاً متساوياً مع أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر وجعل ابن النحاس في شرح المعالم هذه الصورة محل النزاع قال لأنه إجمالي عارض فلا يتعين إلا بقرينة وقد ذكر في المحصول هذه الصورة في المسئلة السابعة من الباب التاسع وجزم بالتساوى . الثالث أن يكون راجحاً والحقيقة ممانعة لا تراد في العرف فقد انفقا على تقديم المجاز لأنه إما حقيقة شرعية كالصلاة أو عرفية كالداية ولا خلاف في تقديمها على الحقيقة اللغوية مثاله حلف لا يأكل من هذه النخلة فإنه يحث بشرها لا بنحسها وإن كان هو الحقيقة لأنها قد أميت . الرابع أن يكون راجحاً والحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات فهذا موضع الخلاف كما لو قال والله لأشربن من هذا النهر فهو حثيمة في الكرع من النهر بفيه وإذا اغترف بالكوز وشرب فهو مجاز لأنه شرب من الكوز لا من النهر لكنه المجاز الراجح المتبادر والحقيقة قد تراد لأن كثيراً من الرعاء وغيرهم يكرع بفيه وقال الأصماني في شرح المحصول محل الخلاف أن يكون المجاز راجحاً على الحقيقة بحيث يكون هو المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق كما تقول الشرعى والعرفى وورود اللفظ من غير الشرع وغير العرف فأما إذا ورد من أحدهما فإنه يحمل على ما وضع له . الأمر الثاني أن الحكم بالتساوى الموجب للتوقف على القرينة مطلقاً يستقيم إذا لم يكن المجاز من بعض أفراد الحقيقة كالزاوية فإن كان فرداً فلا فإنه إذا قال القاتل مثلاً ليس في الدار دابة فليس فيها حمار قطعاً لأننا إن حملنا اللفظ على المجاز الراجح وهو الحمار وشبهه فلا كلام وأعلى نفى الحقيقة وهو مطلق مادب فينتي الحمار أيضاً لأنه يلزم من نفى الأعم نفى الأخص فصار الكلام دالاً على نفى المجاز الراجح على كل تقدير فلا يتوقف على القرينة أما الحقيقة المرجوحة فهي متفية على تقدير دون تقدير لحسن التوقف وإن كان الكلام في سياق الثبوت كان دالاً على ثبوت الحقيقة المرجوحة فإذا قال في الدار دابة فإن حملناه على الحقيقة المرجوحة فلا كلام أو المجاز الراجح ثبت أيضاً لأنه يلزم من ثبوت الأخص ثبوت الأعم وأما المجاز مثبت على تقدير دون تقدير فيتوقف على القرينة فصارت الصور خمسة ثلاثة

المجاز المتعارف إذ المتعارف المفهوم من قولنا بوفلان يا كاون خطئة بلد كذا أكل ما في باطنها سواء كان في ضمن أكلها أو أكل ما ينخذ منها وقيل هذا الخلاف مبنى على أن المجاز عنده خلف عن الحقيقة في التكلم وعندهما في الحكم فرجح هو المستعملة لأن لها رجحاناً في التكلم إذ الأصل في الإطلاق الحقيقة ورجحان المتعارف لأن له رجحاناً في الحكم لشموله حكم الحقيقة المسئلة

توقف على القرينة واثنان لا يتوقفان . الأمر الثالث أن التمثيل بالطلاق فيه نظر لأنه صار حقيقة عرفية عامة في حل قيد النكاح وهي مقدمة على اللغوية كما سيأتي ولا ذكر للسلسلة في كتب الأمدى ولا في كلام ابن الحاجب قال (السادسة - 'يعدل' إلى 'المجاز' لنقل لفظ الحقيقة كالختمه فبقى أو لحقارة معناه كقضاء الحاجة أو لبلاغة لفظ المجاز أو لعظمة في معناه كالجلس أو زيادة بيان كالأسد . السابعة

(السادسة) في أسباب العدول عن الحقيقة (يعدل إلى المجاز) عن الحقيقة (لنقل لفظ الحقيقة) على اللسان (كالحقيقي) هو اسم الداهية فيعدل إلى لفظ يكون سهلا على اللسان وإن دل عليها مجازاً (أو لحقارة معناه) أى معنى لفظ الحقيقة فيعدل إلى لفظ المجاز تنزهاً منه (كقضاء الحاجة) والمفهوم من شرح الجار بردى أن هذا اللفظ المجاز . والحقيقة النقوط وفي شرح الفري العكس حيث جعل الغايط مجازاً عن قضاء الحاجة الذى هو عبارة عن المعنى الحقير أقول لكل منها وجه إذ لفظ العام المستعمل فى الخاص كالحيوان فى الإنسان لا يتعين لكونه مجازاً فكذا لفظ قضاء الحاجة فى المعنى الحقير إلا إذا اعتبر الخصوصية فى الإطلاق لحيث أنه يكون مثالا لفظ المجاز المعدول اليه عن اللفظ الموضوع كالسول مثلاً لحقارة معناه ويجوز أن يكون مثالا للمعنى الحقير إلا أنه عبر عنه بما لا يشعر بخصوص المعنى الحقير بل بما هو أعم منه ويكون لفظ المجاز الغايط الموضوع للكان المظمن (أو لبلاغة لفظ المجاز) فإن قوله تعالى : « اشتعل الرأس شيباً » أبلغ من شيب الرأس (أو لعظمة فى معناه) أى المجاز (كالمجلس) فى قولك السلام على المجلس العالى مكان السلام عليك (أو زيادة بيان) لتقوية حال المذكور (كالأسد) فى قولك رأيت أمداً فى الحمام مكان رأيت رجلاً شجاعاً إذ فى الأول من المبالغة ما ليس فى الثانى فالخاصل أن العدول إلى المجاز إما لأمر يرجع إلى اللفظ المجازى أو معناه والأول إما لأن لفظه أسهل من لفظ الحقيقة وهو القسم الأول أو أبلغ وهو القسم الثالث أو أعزب كالروضة للقبرة أو صالح لما لا يصلح له لفظ الحقيقة كالتافية والسجع وغيرهما من أصناف البديع ولم يذكره اللهم إلا إذا جعل الصناعة البديعة من البلاغة . والثانى إما لعظمة فى معناه وهو القسم الرابع أو لكونه غير حقير كما أنه لا عظمة فيه مع حقارة معنى الحقيقة وهو القسم الثانى أو لزيادة تقوية للمعنى المسوق وهو القسم الخامس وإنما كان هذا راجعاً إلى معنى المجاز لأن إفادة الأسد المستعارة زيادة المبالغة لكون معناه وهى الجنة المخصوصة فى غاية الجراءة المسألة (السابعة) فى أن لامعانة بين الحقيقة والمجاز عدماً إلا

اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً كما في الوضع الأول والأعلام وقد يكون حقيقة ومجازاً باصطلاحين كالداية . الثامنة علامة الحقيقة سبق الفهم والعراء عن القرينة وعلامة المجاز الإطلاق على المستحيل مثل وأسأل القرية والإعمال في المنسئ الدابة فحسار) أقول المسئلة السادسة في سبب العدول عن الحقيقة إلى المجاز وهو إما أن يكون سبب لفظ الحقيقة أو معناها أو بسبب لفظ المجاز أو معناه (فالأول) أن يكون لفظ الحقيقة ثقيلاً على اللسان كالتفتيق قال الجوهرى وهو الداهية ثم ذكر أعنى الجوهرى في الكلام على الداهية أن الداهية هو ما يصيب الشخص من نوب الدهر العظيمة قال وهو أيضاً الجيد الرأى إذا تقرر هذا فلك أن تعدل

بعد الاستعمال ولا وجوداً إلا باصطلاح واحد ف (اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً كما في الوضع الأول) قبل استعماله فيما وضع له أو غيره لعدم تناول جنسهما وهو المستعمل إياه (و) كما في الأعلام فإنها ليست بحقيقة ولا مجاز قال الجاربرى وفيه نظر لأن (الأعلام) المرجلة كطلغان مثلا حقيقة لاستعمالها فيما وضعت له وعندى أن المراد الأعلام المنقولة فإنها ليست بحقيقة لعدم استعمالها فيما وضعت له أولاً ولا مجازاً لاشتراط العلاقة في المجاز ولا علاقة في الأعلام المنقولة أقول خيلئذ يكون النقل وضعاً جديداً فتكون حقائق عند استعمالها في المعانى العلمية (وقد يكون) اللفظ الواحد (حقيقة ومجازاً) في معنى واحد لكن لا باصطلاح واحد لاستلزامه كون هذا اللفظ موضوعاً لذلك المعنى وغير موضوع له في هذا الاصطلاح بل (باصطلاحين كالداية) قال الفرى فانه حقيقة لغوية مجاز عرى لاختصاصها عى العرف بالفرس والبغل وفى كلام المصنف إشعار بذلك كما سيجىء لكن فيه نظر لأنها حقيقة فيما يدب على الأرض لغة لا فى الحار من حيث هو اللهم إلا أن يقال ذلك باعتبار أنه ما يدب عليها والأقرب ما قال الجاربرى أنها فى الحار حقيقة عرفية مجاز لغوى . المسئلة (الثامنة علامة الحقيقة سبق الفهم) أى ببادر الذهن إلى فهم المعنى المستعمل فيه عند سماع اللفظ من غير قرينة (والعراء) أى عراء اللفظ (عن القرينة) عند استعماله مثلا إذا استعمل فى أحد المعنيين بلا قرينة وفى الآخر بقرينة دل على كونه حقيقة فى الأول (وعلامة المجاز الإطلاق على المستحيل) أى تعليق اللفظ بما لا يجوز تعليقه به لاستحالة المعنى المستفاد من ظاهر التعليق فانه يدل على أنه غير موضوع له إنما هو مجاز (مثل وأسأل القرية) فان السؤال عن القرية مستحيل (و) أيضاً علامته (الإعمال) أى إعمال اللفظ (فى) المعنى (المنسئ كالداية للحار) هذا يؤم أن اللفظ كان موضوعاً للحار ثم نقل فى العرف إلى غيره

عن هذا اللفظ لثقله إلى لفظ آخر بينه وبين المصية علاقة كال موت مثلاً فيقال وقع في الموت وزعم كثير من شارحين أن المجاز هنا في الانتقال من التحقيق إلى الداهية وهو غلط فان موضوع التحقيق لفظ هو الداهية كما قتلناه عن الجوهري (وأما الثاني) فهو أن يكون معناها حقيقياً كقول السائل لسلطان الفارسي عليكم نديكم كل شيء حتى الخراة بكسر الخاء المعجمة على وزن الرسالة فقال له سلطان أجل نهانا عن كذا وكذا فلما كان معناها حقيقياً عدل عنها إلى التعبير بالفاظ الذي هو اسم للكان المظلم أي المنخفض وبقيضاء الحاجة أيضاً الذي هو عام في كل شيء وظن جمع من شارحين أن الفاظ هو الحقيقة فعدل عنه إلى قضاء الحاجة وهو غلط فاحش أوقعهم فيه صاحب الحاصل فانه قد غلط في اختصاره للكلام المحصول (وأما الثالث) فهو أن يحصل باستعمال لفظ المجاز شيء من أنواع البديع والبلاغة كالمجانسة والمقابلة والسجع ووزن الشعر ولا يحصل بالحقيقة وفسر بعض شارحين البلاغة بما يرجع حاصله إلى كونه أقوى وأبلغ في المعنى من الحقيقة وليس كذلك فان القوة قسم آخر سياتى (وأما الرابع) فهو أن يكون في المجاز عظمة أي تعظيم كقولك سلام على المجلس العالي فان فيه تعظيماً بخلاف المخاطبة كقولك سلام عليك أو يكون فيه زيادة بيان أي يكون فيه تقوية لما يريده المتكلم كما قاله في الحصول كقولك رأيت أسداً يرى فان فيه من البالغة ما ليس في قولك رأيت إنساناً يشبه الأسد في الشجاعة ولا ذكر لهذه المسئلة في المتنخب ولا في كتب الآمدى وإن الحاجب به المسئلة السابقة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً وذلك في شيئين ذكرهما الإمام والآمدى أحدهما وعليه

كالفرس مثلاً فصار المعنى الأول منسياً فعند إعمال اللفظ فيه تعلم أنه فيه مجاز وهو خلاف مانص عليه الشافعى وأفتى به الفقهاء كما سبق لكته مختار الفرى ، أقول ويمكن أن يؤول المنسب بالمعرب بالنسبة إلى أى اصطلاح كان فيستقيم إذ الغالب في اللغة إعمال الداهية فيما يدب وإعماله في الحمار من حيث أنه حمار لغة بلا قرينة مغلوب بل مهجور وإن كان الاعمال من حيث أنه ما يدب كبيراً ويحتمل أن العرف نقلها إلى الأنواع الثلاثة ثم غلب في النوعين بحيث صار الاعمال في الحمار متروكاً فكأنه وجد هنا عرفان أحدهما طار رافع للأول وذلك كالخلف على أن لا يأكل رأساً فانه كان في أكل رأس البعير والبق والغنم ثم خص بالآخرين ثم بالآخر منها ومن علاماته أن يتبادر غيره لولا القرينة على عكس الحقيقة ونوقض بالمشارك المستعمل مجازاً إذ لا يتبادر غير معناه المجازى للتردد بين معانيه وعدم تبادر شيء منها أجيب بالمنع بل يتبادر أحد معانيه لا على التعيين وهو غيره فان قلت لو صح ذلك لصدق على المعين أن يتبادر غيره لأن أحد المعاني غير معين غير المعين فيكون المشترك

اقتصر ابن الحاجب إذا وضع الواضع لفظاً لمعنى ولم يستعمل فيه لما تقدم لك في حوال الحقيقة والمجاز أن كلا منها هو اللفظ المستعمل فإذا لم يستعمل لا يكون حقيقة ولا مجازاً وأهمل المصنف هذا القيد ولا بد منه وقيدته تبعاً للإمام بالوضع الأول ليحترز عن المجاز فإنه موضوع على الصحيح كما تقدم عند ذكر العلاقة لكن الوضع الحقيقي سابق على الوضع المجازي، ووجه الاحتراز أن المراد من كون المجاز موضوعاً أن استعماله يتوقف على اعتبار العرب، لتلك العلاقة الحاصلة في ذلك المجاز إما باستعمالهم له أو مثله وإما بتصحيحهم عليه فلا كانه وضعه قد يكون بالاستعمال لم يمكن إطلاق القول بأن الوضع ليس بحقيقة ولا مجاز فإن هذا النوع من الوضع مجاز لوجود شرطه فيه الثاني الاعلام ككوز وأسد وغيرهما فلا يكون حقيقة لأنها ليست بوضع واضح اللغة ولأنها مستعملة في غير موضوعها الأصلي ولا مجازاً لأنها مستعملة لغیر علاقة وهذا الكلام ضعيف أما الأول فلأن العرب قد وضعت أعلاماً كثيرة وأما الثاني فلأنه إنما يأتي إذا فرعنا على مذهب سيبويه وهو أن الاعلام كلها منقولة وقد خالفه الجمهور وقالوا إنها تنقسم إلى منقولة ومترجلة سلبنا لكن ينبغي أن تكون حقيقة عرفية خاصة وأما الثالث فقد تقدم منه في المسئلة الرابعة (قوله وقد يكون) أي قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد حقيقة ومجازاً لكن باصطلاحين كالعلاق الدابة على الإنسان مثلاً فإنه حقيقة لغوية مجاز عرفي وقد علمت من هذا وما قبله أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقة فقط أو مجازاً فقط أو حقيقة ومجازاً أو لا حقيقة ولا مجازاً المسئلة الثامنة في علامة كون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه وهو أمران أحدهما سبقه إلى أفهام جماعة من أهل اللغة بدون قرينة لأن السامع لو لم يعلم أن الواضع وضعه له لم يسبق فهمه إليه دون غيره وقد أهمل المصنف التقييد بالقرينة مع أن الإمام وأتباعه ذكروه ولا بد منه ليخرج قولك رأيت أسداً يرمى بالنشاب ونحوه فإن قيل المشترك إذا تجرد عن القرينة لا يسبق إلى الفهم منه شيء مع أنه حقيقة في كل من أفرادها قلنا العلامة تستلزم الاطراد لا الانعكاس الثاني تعرية اللفظ عن القرينة فإذا سمعنا أهل اللغة يعبرون مجازاً في المعين ويلزم كونه متواطئاً قلنا إنما يصح ذلك لو تبادر أحدهما لا بعينه على أن المراد واللفظ يصلح لكل منها وهو مستعمل في أحدهما لا بعينه وذلك كاف في كون المتبادر غير المجاز فلا يلزم كونه للمعين مجازاً هكذا ذكر المحقق قال الفاضل المتبادر على لفظ لسم المفعول أي العلم بأن المراد بـاشترك أحد المعنيين بعينه كاف في كون المعين الذي يادرم غيره وهو أحد المعنيين لا على التعمين عند الإطلاق غير المجاز لأن الغير لم يادرمه على وجه كونه المراد بل على وجه الخطور فقط فإن قلت فعل هذا لا يكون تبادر أحد المعنيين بعينه

عن المعنى الواحد بلفظين لكن أحدهما لا يستعملونه إلا بقرينة فيكون الآخر حقيقة لأن حذف القرينة دليل على استحتماق اللفظ لذلك المعنى عندهم وأما المجاز فله أيضاً علامتان إحداهما إطلاق الشيء على ما يستحيل منه لأن الاستحتمال يقتضى أنه غير موضوع له فيكون مجازاً كقوله تعالى : « واسأل القرية » الثانية إعمال اللفظ في المنسئ بأن يكون اللفظ موضوعاً للمعنى له أفراد فترك أهل العرف استعماله في بعض تلك الأفراد بحيث يصير ذلك البعض منسياً ثم تستعمل اللفظ في ذلك البعض المنسئ فيكون مجازاً أى عرفياً كما قاله الإمام مثاله الدابة فانها موضوع في اللغة لكل ما دب كالفرس والحصان وغيرهما فترك أهل بلاد العراق استعمالها في الحصان بحيث صار منسياً فإطلاقها عليه مجاز عندهم وأما إطلاقها على غير المنسئ فقد أطلقوا بأنه مجاز لغوى لأن قصرها على الحصان بأرض مصر والفرس بأرض العراق وضع آخر ولقاتل أن يقول أن استعمالها المتكلم ملاحظاً للوضع الأول كان حقيقة وإلا كان مجازاً فإن الوضع الثانى لا يخرج الأول عما وضع له وقد نقل الامام علامات أخرى للحقيقة والمجاز وضعها فذلك تركها المصنف قال (الفصل السابع في تعارض ما يخل بالفهم وهو الاشتراك والنسبة والمجاز والإضمار والتخصيص) وذلك على عشرة أوجه

على التبيين علامة أن المشترك مجاز في غيرهما كلازم أحدهما مثلاً فيبقى نفس جواب النقض قلنا لولا القرينة لتبادر غيره الذى هو أحد المعنيين بعينه على أنه مراد وإن لم يعلم بالتبيين ففي هذا التحقيق إرشاد إلى إصلاح الجواب أقول ومن هذا جاز أن يكون اسم فاعل أيضاً بأن يكون المعنى إذا علم أن المراد الواحد المعين الموضوع له اللفظ المستعمل فيه لا يلزم كونه المعين مجازاً إنما يلزم لو تبادر القدر المشترك على أنه مراد وموضوع له وهذا معنى قوله إنما يصح لو كان كذا ويكون قوله وذلك كاف معترضاً بين شرطى الشرطية لإصلاح الجواب السابق دفعا لما ذكره الفاضل من السؤال يعنى العلم بأن المراد الواحد المعين الموضوع له وإن لم يعلم بالتبيين كاف في كون المبادر أى السابق إلى الفهم غير المجاز كلازم أحد المعنيين مثلاً فتشقق علامة المجاز ويؤيد ذلك أنه وقع في بعض النسخ المتبادر من التبادر وبقي شيء وهو أن أحدهما بعينه من غير علم بالتبيين أيضاً مفهوم مشترك فكيف يكون مراداً وما وضع له اللفظ قلنا المراد ما يصدق هو عليه لا مفهومه (الفصل السابع في تعارض ما يخل بالفهم وهو الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والتخصيص) وهو خمسة أقسام لأن عدم تعيين المعنى من اللفظ إما أن يكون لاحتفال معنى آخر داخل في مفهوم اللفظ أو لاحتفال ما هو خارج عنه فإن كان الأول فهو احتفال بالتخصيص وإن كان الثانى فلما أن يكون لاحتفال حقيقة أخرى أولاً والأول إن كان مسبوقاً

الأول النقل أولى من الاشتراك لإفراديه في الحالتين كالزكاة الثاني المجاز
خبر منه لكثرة

بوضع أولى فهو احتمال النقل وإلا فاحتمال الاشتراك والثاني إن كان المصير إليه لأمر لفظي
فهو احتمال الإغمار وإلا فاحتمال المجاز كذا ذكر الجاردي ولا خفاء في أنه وجه ضبط
لاحصر على لورود المنع على الأخير والأولى الاحالة على الاستقراء ويقرب منه التمسك
بالدوران حيث قالوا كلما حصل أحد الخمسة حصل الاختلال وكلما اتفقت كل منها انتفى لأن
عند انتفاء الاشتراك ينتفى احتمال اللفظ معنى آخر بالوضع الأول لكنه يحتمله بالنقل فإذا
انتفى احتمال النقل انتفى لكن بقي احتمال المجاز فإذا انتفى المجاز انتفى ثم يحتمل إضمار
لفظ آخر بحيث لا يبقى الظاهر مراداً على تقدير تحققه فإذا انتفى هذا انتفى ذا ثم إذا كان
اللفظ عاماً يحتمل ورود مخصص وهذا على تقدير مغايرته للتجاوز فيجوز أن لا يراد به الكل
فإذا انتفى انتفى وحصل الفهم التام من غير اختلال كذا في شرح الفسري (وذلك) أي
التعارض بين هذه الخمسة يقع (على عشرة أوجه) لأنه الحاصل من نسبة الواحد إلى الأربعة
الباقية بلا تكرير إذ التعارض بين الاشتراك والأربعة على أربعة أوجه وبين النقل والثلاثة
الباقية على ثلاثة وبين المجاز والوجهين الباقيين على وجهين وبين الإضمار والتخصيص على
وجه فالمجموع عشرة وقد ذكرها على الترتيب وبين في كل ترجيع ما هو الراجع إليه الوجه
(الأول النقل أولى من الاشتراك) عند التعارض بأن كان اللفظ محتملاً لها وادعى أحد
التخصمين النقل والآخر الاشتراك وانتفى دليل خارجي وإنما كان النقل أولى (لإفراديه في
الحالتين) أي قبل النقل وبعده لتحين المقول عنه عند عدم اشتغال النقل والمقول إليه عند
اشتهاره بخلاف المشترك لأنه يوجب التوقف حيث لا قرينة تنافي المعاني أو لم يتألف على
مذهب المانع وذلك (كالزكاة) بالنسبة إلى الغناء والقدر النخرج من النصاب لإذ رجح كونه
منقولاً عن الأول إلى الثاني على الاشتراك (الثاني) من العشرة (المجاز خبر منه) أي
الاشتراك (لكثرته) أي لكون المجاز أكثر استعمالاً بالنسبة إلى المشترك للاستقراء حتى
بالغ ابن جني وقال أكثر اللغات المستعملة مجاز والحاصل على الأكثر أولى ولأن في المجاز
بلاغة لا توجد في المشترك ومن هذا قبل المجاز أغلب وأبلغ وفي الأخير نظر إذ المقام قد
يقضي الإجمال فالمشترك أبلغ منه قال قلت البلاغة لا تكون في المفرد كما عرف قلنا المراد
بسبب استعمال المجاز أو المشترك تكون بلاغة الكلام المشتغل عليه أو أبليته والحق أن
المراد بأبليته المجاز اشتغاله على قوة لا توجد في الحقيقة وهو أنه كدعوى الشيء بينة
على ما عرف في البيان وعلى هذا يدفع النظر المذكور فإن قلت فحينئذ يرجع على الحقيقة

وإعمال اللفظ مع القرينة ودونها كالنكاح الثالث الإضمار خير منه

الغير المشتركة أيضاً قلنا لا لدليل أقوى يدفعه وما ذكر في ترجيح المجاز من أنه قد يكون أخف أو أوفق للطبع أو أعذب أو يتوصل به إلى الصنائع البدعية فشارك بينه وبين المشترك إذ هو أيضاً قد يكون أخف كالعين من الجاموس وأوفق للطبع لكونه أعذب على اللسان كاليت من الضنفر مع اشتراكه بينه وبين ضرب من العناكب وقد يحمل به التوجيه أى لإيراد الكلام على وجه يحتمل المعنيين مثل رآنى عينك والإيهام أى ذكر لفظ له معيان قريب وبعيد ويراد البعيد كما إذا أغلق بمنور بعض العدول عدل الورق في أحد شقيه^(١) فنقول أفتح العين فإن المولى حاضر ولو قلت في الموضوعين البصر لغات ذلك فإن قلت للناسب بيان كونه أخف وأوفق وأعذب من المجازى إذ الكلام فيه قلنا بل المقصود أن المشترك قد يكون أوفق مثلاً من غيره في الجملة كما أن المبين في المجاز أيضاً كونه أوفق من غيره وإن لم يكن مشتركاً كذا ذكر الفاضل (وإعمال اللفظ) أى المجاز خير لما ذكرنا أو لأن فيه إعمال اللفظ (مع القرينة) في المعنى المجازى (ودونها) فيما وضع له بخلاف الاشتراك فإنه بدون القرينة يوجب التوقف وإعمال اللفظ والأصل الأعمال ولكن المشترك يحتاج إلى مرتبتين أو أزيد والمجاز إلى مرتبة واحدة فيكون أولى وقد يناقش فيه بأنه قد تعدد المعاني المجازية فيحتاج إلى أكثر من قرينة ولو سلم فالمشترك لا يستعمل إلا في معنى واحد فلا يحتاج إلا إلى قرينة ويحاجب بأن المراد أن لا بد للمشارك بالنسبة إلى كل معنى قرينة وأما لفظ المجاز فلا يحتاج بالنسبة إلى معناه الحقيقي إلى قرينة بل لو لم توجد يكون اللفظ حقيقة فيه وأدل هو منه نعم لو قيل إن المشترك يراد به جميع معانيه الغير المتنافية عند الشافعى فلا نسلم حينئذ احتياج اللفظ إلى القرينة لكان وجهاً (كالنكاح) فإنه يحتمل الاشتراك بين المباشرة والعقد المخصوص ويحتمل كونه حقيقة في العقد مجازاً وفى المباشر بإطلاق السبب على السبب فإذا قيل موطوء الأب بالزنا لا يحل للإبن نكاحها لقوله تعالى : « ولا تتكحوا ما نكح آبؤكم » والنكاح حقيقة في الوطء قال صلى الله عليه وسلم : ناكح البهيمة ملمون . قلنا هو فى الشرع حقيقة فى العقد قال تعالى : « وأنكحوا الأباى » وقال : « حتى تتكح زوجاً غيره » وقال عليه السلام . النكاح ستنى . فلا يكون حقيقة فى الوطء شرعاً وإلا لزم الاشتراك فإن قيل لولا ذلك لزم المجاز قلنا المجاز خير من الاشتراك لما ذكرنا . الوجه (الثالث الإضمار) أى التقدير (خير منه) أى

(١) الورق بكسر الواو وفتحها وسكون القاف ثقل فى الأذن أو ذهب فى السمع قاموس.

لأن احتياجه إلى القرينة في صورة واحتياج الاشتراك إليها في صورتين
مثل وأسأل القرينة الرابع التخصيص خير منه لأنه خير من المجاز
كسيأتي مثل ولا تتسكحوا ما تنكح آبؤكم من النساء فإنه مشترك أو
مختص بالمقد وخص عنه الفاسد

الاشتراك (لأن احتياجه) أي الاخبار (إلى القرينة في صورة) واحدة وهي صورة إرادة
المعنى الاخباري (واحتياج الاشتراك إليها) إلى القرينة (في) كل من (صورتين) وهما صورتا
إرادة هذا المعنى وذلك (مثل وأسأل القرينة) وكما قيل في قوله عليه السلام في خمس من الأهل
شاة إن في مشتركة بين الظرفية والسبية والظرفية متممة فتحمل على السبية فالمعنى بسبب خمس
من الأهل شاة فلا تسقط بهلاك الأصاب بعد الحول وفي كون في السبية بحث سيجيء فنقول في
الظرفية لكن المقدار مقدر والتقدير في خمس من الأهل مقدار شاة فيكون الواجب جزءاً
من الأصاب فيسقط بهلاكه بعد الحصول كذا ذكر الجار بردي أقول حاصله منع امتناع كون
في الظرفية تبيناً وتجويز لإرادتها بالتزام الاخبار وهو لا ينافي الاشتراك فلا تعارض فلا بد من
زيادة لإصلاح وهو أن يقال إن المخالف ادعى أن في أطلق هنا لإرادة السبية لا امتناع إرادة
الظرفية فهذا الإطلاق سواء كان حقيقة أو مجازاً أثبت للدعي قلنا لا تتمتع الظرفية بالتزام
الاخبار فإن قال الاخبار خلاف الأصل قلنا هو أولى من الاشتراك اللازم من أحد شق
الإطلاق كما ذكرنا وبيننا والمجاز اللازم من الشق الأول كما سنذكر فلا يثبت هناك ويمكن
أن يحمل قوله فنقول في الظرفية على منع الاشتراك أي لا نسلم أن في مشتركة لجواز أن
تكون للظرفية فقط ويكون بين الأول تبيناً بتقدير المقدار والأظهر ما ذكر القنري وهو
أنه إذا فرض تعارض احتمالي أن القرينة في وأسأل القرينة مشترك بين الموضع والأهل وانها
الموضع والأهل مضمرة فالراجع الثاني الوجه (الرابع التخصيص خير منه) أي الاشتراك
(لأنه) أي التخصيص (خير من المجاز كما سيأتي) والمجاز خير من الاشتراك كما مر
فالتخصيص خير من الاشتراك (مثل ولا تتسكحوا ما تنكح آبؤكم من النساء فإنه)
إما (مشترك) بين العقد والمباشرة (أو مختص بالمقد) وفي الوطء مجاز حتى تحرم
منكوحة الأب بالمقد من غير وطء فحمل على هذا ثم لم يجر على عمومه (وخص عنه)
العقد (الفاسد) يعني شمول النكاح لإياه بناء على أن المطلق منصرف إلى الكامل الثابت من
كل وجه دون الناقض المعدوم من وجه بناء على دليل آخر فقال عليه يلزم التخصيص وهو
خلاف الأصل قلنا على ما ذهبتم إليه يلزم الاشتراك والتخصيص خير منه لما ذكرناه هذه

الخامس — المجازُ خيرٌ من النقل لعدم استلزامه نسخ الأول كالصلاة
السادس — الإضمارُ خيرٌ منه لأنه مثلُ المجاز كقوله تعالى وَحَرَّمَ الرِّبَا فإِنْ
الْأَخْذُ مُضْمَرٌ، والربا نُقِلَ إِلَى الْعَقْدِ السَّابِعِ — التَّخْصِصُ أَوَّلِيٌّ لِمَا تَقَدَّمَ

هى المعارضات الواقعة بين الاشتراك والأربعة . الوجه (الخامس المجاز خير من النقل لعدم استلزامه) أى المجاز (نسخ) الوضع (الأول) أى هجران الاستعمال فيما وضع له أولاً والنقل يستلزمه وذلك يتوقف على اتفاق أهل اللسان قاطبة على تغير الوضع وذلك متعسر . والمجاز يتوقف على قرينة مانعة عن فهم ماوضع له وإذا متيسر فالمجاز أولى كذا ذكر الفخرى والأقرب أن النقل لما اقتضى النسخ دون المجاز كان فى المجاز الاعمال فى المعنيين وفى النقل والاھمال فى أحدهما والاعمال أولى (كالصلاة) فانها فى اللغة الدعاء واستعمالها فى المعنى الشرعى إما بطريق المجاز إطلاقاً لاسم الجزء على الكل أو النقل بأن يكون وضعاً مبتدأ كما هو مذهب غير القاضى ورجح الأول لما ذكرنا الوجه (السادس الإضمار خير منه) أى النقل (لأنه) أى الإضمار (مثل المجاز) كما ستعرفه والمجاز خبر من النقل كما عرفت . فالإضمار خير من النقل لأن المساوى للراجع على الشيء راجح عليه (كقوله تعالى وَحَرَّمَ الرِّبَا فإِنْ) الربا لفظة الزيادة ولا يصح إرادتها إلا بإضمار الأخذ لأن التحريم إنما يتعلق بفعل المكلف فيحتمل أن (الأخذ مضمر) واللفظ مستعمل فيما وضع له أى الزيادة فالمعنى وحرم أخذ الربا أو (والربا نقل) عن حقيقة اللغوية (إلى العقد) المشتمل على الزيادة فى التقدين والمطعومين أو المكيلين على اختلاف المذهبين فالمعنى وحرم العقد المشتمل على الزيادة فيهما ورجح الأول لما ذكرنا وقد يفرع صحة بيع درهم بدرهمين^(١) وإفادته لذلك بالقبض على الأول لأنه يقتضى حرمة الأخذ لا البيع ودم صحته على الثانى للتصريح بحرمه نفس البيع كذا فى شرح الجاربرى أقول صحة هذا البيع الربوى عند القائلين بها وبكونه مفيداً لذلك بالقبض لا يتوقف على إضمار الأخذ بل يتأتى وإن سلم النقل إذ هى عندهم بناء على أن التصرفات الشرعية تبقى على صحتها وشرعيتها وإن تعلق صريح النهى بها كما قالوا فى صوم يوم النحر وغيره وتحقيق ذلك فى كتبهم الوجه (السابع التخصيص أولى) أى النقل (لما تقدم) من أن التخصيص خير من المجاز محيلاً يبان على ما سياتى

(١) المراد بالصحة عدم البطلان لا بمعنى عدم الفساد فإن البيع فاسد وإن لم يكن باطلاً عند الخفية كما يرشد إليه قوله بعد وإفادته لذلك بالقبض إذ فساده باعتبار وصفه وعليه يحمل ما سياتى فى الكلام الجاربرى .

مثلُ وأحلَّ الله البيعَ فإنه المبادلةُ مُطلقاً وخُصَّ عنه الغائبُ أو نقلَ إلى المُستجميعِ لشرائطِ الصَّحة الثامن - الإضمارُ مثلُ المجازِ لاستوائهما في القرينةِ مثلُ : « هذا ابني » .

والمجاز خير من النقل كما يتنا فالتمخيص خير من النقل (مثل) قوله تعالى : (وأحلَّ الله البيعَ فإنه) أى البيع (المبادلة) أى مبادلة مال بمال (مطلقاً) وهو معناه التحقيق لغةً والحلُّ على ذلك يقتضى التمخيص إذ جميع البياعات ليس بحلال فيحتمل أنه أريد معناه اللغوي (وخص) البيع (الفاسد عنه) أى عن عموم البيع حتى يكون العقد الصحيح حالاً دون الفاسد (أو نقلَ إلى المستجميع لشرائطِ الصَّحة) فيكون منقولاً شرعياً مع عدم لزوم التمخيص ورجح الأول لما ذكرنا ثمة في المعارضات الواقعة بين النقل والثلاثة الوجه الثامن الإضمار مثل المجاز) لا ترجيح لأحدهما على الآخر (لاستوائهما في) اقتضاء (القرينة) المانعة عن فهم الظاهر وفي توقع وقوع الخفاء في كل منها في تعيين المضمّر والمجاز (مثل) قولك (هذا ابني) لمن ليس بابنك ولا عبدك فإنه يحتمل أن يكون مجازاً بمعنى أنه معزز محبوب لى ويحتمل الإضمار لقصد هذا المعنى بعينه والتقدير هذا كائى فلا يحمل على أحدهما ما لم توجد القرينة كذا قال القرئى وصور الجار يردى ذلك فيما إذا قال المولى لعهده هذا ابني فإنه يحتمل إرادة الحرية فيعتق أو إضمار الكاف فلا يعتق فيها ومتساويان أقول فيلزم أن لا يعتق أصلاً مع أنه ليس كذلك لأن عند البعض أنه يعتق سواء كان ولده أم لا على أنه لم يشترط في المجاز إمكان الأصل بل اكتفى بصحة التكلم بالحقيقة وعند البعض يعتق في الأول دون الثاني وهذا مبنى على أنه لا بد من إمكان الأصل حتى يصار إلى الخلف لما منع عنه كثرة النسب من الغير في المثال المذكور بعد الاتفاق على تعيين المجاز مراداً في صورة الامكان دون الإضمار والتحقيق في هذا المقام ما ذكره الفاضل من أن علماء البيات اختلفوا في مثل هذا أسد أن هذا الكلام من قبيل التشبيه أو الاستارة فذهب البعض إلى الأول لأن الاستارة حيث يستعمل لفظ المشبه به في المشبه منع طى ذكر المشبه بالكيفية فالمثاله المذكور ليس منها لكونه مذكوراً أو لأنحو أسد في الاخبار عن زيد لكون المشبه مقدرة فيحمل على تقدير إرادة التشبيه بقرينة حمل المستحيل والبعض إلى الثاني بجعل حمل المستحيل قرينة الاستارة ومنع كون المشبه مذكوراً بل المشبه في المثال الرجل الشجاع المتروك ذكره المبرر عنه بالأسد فلو صرحنا بالتشبيه لقلنا زيد رجل شجاع كالأسد وما يؤكده أن العلاقة بالمصحة إنما هي بين الأسد والرجل الشجاع لا بينه وبين زيد من حيث هو زيد ولا خفاء في أن هذا أولى لأن (١٩ - بدخلى - ١)

التاسع التخصيص خيراً من المجاز لأن البقي مُتَعَيِّنٌ والمجاز رُبَّمَا لَا يَتَعَيَّنُ
مثلُ قولنا نَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ فَإِنَّ الْمُرَادَ التَّسْلُطَ وَتَخْصُصَ
النَّسِيَانِ أَوْ الذَّبْحِ

في الاستعارة من المبالغة والبلاغة ما ليس في التشبيه ولأنه كثيراً ما يتعلق بانفصاف المشبه به
المجاز والمجوز : نحو :

أسد على وفي الخروب نعمة

أى يجترى على صائل وكقوله : والطيء أعزبه عليه : أى باكية ولأنه كثيراً ما يكون
بحيث لا يحسن دخول أداة التشبيه ثم كما إذا كان نكرة موصوفة بما لا يلائم المشبه به نحو
قوله بدر سكن الأرض وشمس لا تغيب إذ لا يحسن أن يقال فلان كيدر سكن الأرض إلا
بتغيير صورة الكلام بأن يقال فلان بدر إلا أنه يسكن الأرض وإذا تقرر هذا فعلمنا الأصول
اخترنا المذهب الأخير ولذا عدوا مثل هذا ابني استعارة فايراد المثال المذكور وإن كان
سما لا يناقش فيه ليس كما ينبغي إذ البحث في تساوي الأضمار والمجاز وفيما ذكر قد ترجع أحدهما
إلهم إلا أن يقال أنها سيان بالنظر إلى أنفسهما والرجيح برائد الوجه (التاسع التخصيص خيراً
من المجاز) أى من المجاز (لأن الباقي) من مفهوم اللفظ بعد التخصيص (متعين) العام لأنه انعقد
دليلاً على كل الأفراد أولاً بناء على اشتراط الاستغراق فيه فإذا خرج البعض بدليله بقى
موجباً في الثاني بلا حاجة إلى تأمل واجتهاد (والمجاز) بعد التيقن بأن القرينة غير مرادة (ربما
لا يتعين) لجواز أن يكون اللفظ مجازات متساوية فالتيقن للفهم دائماً أولى (مثل) قوله تعالى :
(ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فإن المراد) إما (التلفظ) أى بأن يترك التلفظ باسم الله
عليه عند ذبحه (وخص النسيان) أى ما نسي ذكر الله عليه إذ هو ما كوله اتفاقاً فلا بد من
التخصيص (أو) المراد (الذبح) أى ما هو غير مذبوح شرعاً بطريق المجاز إطلاقاً لاسم
مقدمة الشيء عليه أو لاسم المسبب أى ذكر الله على السبب وهو الذبح ورجع الأول لما ذكرنا
وهذا خلاف ما ينتقل عن الشافعي رحمه الله أباح أكل متروك التسمية عمداً تمسكاً بقوله
عليه الصلاة والسلام كلوا فإن تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم أقول كلام المصنف مشعر
بأن التخصيص ليس من المجاز مع أن مختاره أن العام المخصص مجاز كما سيحى وأيضاً كون
الباقي متعيناً بعد التخصيص دائماً ممنوع لجواز أن يكون المخصص أخرج بعضاً بمجوز لا اللهم
إلا أن يقال مثل هذا المخصص سقط من أصله وموجب العام الحكم في الجميع فتعين المراد على
هذا التقدير أيضاً على أنه قيل تتمكن الجمالة في العام لو كان المخصص مجزولاً وسيجيء وتحقيقه

المعاملة التخصيص غير من الإضرار لئلا يمتد إلى غيره من الأشخاص : وإنما في القصاص حياة
تنبه الاشتراك غير من النسخ لأنه لا يطل والاشتراك بين اثنين غير
منه بين علم ومغنى وهو غير منه بين ممتنعين (أقول الخلل الحاصل في
فهم مراد المتكلم يحصل من احتمالات خمسة وهي الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص
لأنه إذا اتنى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعاً لمعنى واحد وإذا انتفى احتمال
المجاز والإضرار كان المراد باللفظ ما وضع له وإذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ
جميع ما وضع له فلا يبق عند ذلك خلل في الفهم هكذا قاله الإمام ولا شك أن هذه الاحتمالات
إنما تخل باليقين لا بالظن وقد نص هو على أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين إلا بعد شروط

تم في المعارضتين الواقعتين بين المجاز والوجهين الباقيين الوجه (المعاصر) في المعارضة بين
الاضمار والتخصيص (التخصيص غير من الإضرار لما مر) من تساوى الاضمار والمجاز ومن
أن التخصيص غير من المجاز فيكون التخصيص غيراً من الاضمار (مثل) قوله تعالى :
(ولكم في القصاص حياة) فإنه يشمل الإضرار بمعنى في شرعية القصاص حياة لاقتضاها بقاء
نفسه . بارتداع القاتل عن القتل تحرزاً عن القصاص ويحتمل التخصيص بالمعنى ولكم في
القصاص حياة بسبب قتل القاتل لسلامة الناس من شره وخص عنه المقتص منه المقتول إذ
لا حياة في القصاص قال الفري المعينان مقاربان لأنه على تقدير الاضمار أيضاً خص منه
المقتص منه أقول بينها تفاوت ظاهر ولا نسلم تخصيص المختص منه على تقدير الاضمار
بل المعنى حينئذ ولجميعكم في شرعية حياة من حيث التحرز عما يوجبه وبهذا يشمله لأن له
حياة من تلك الحيثية بمعنى أنه لو تحرز لعاش وإن قتل بعدم التحرز وارتكاب القتل بخلاف
إذا ما لم يضم فانه صريح في أن الحياة إنما هي لغیر المختص منه لا له (تنبيه) لما فهم مما سبق
ورجحنا التخصيص على الكل به أن ذلك غير التخصيص بحسب الأزمان إذ ذاك هو النسخ
وهو غير راجح بل مرجوح بالنسبة إلى الكل وذلك قوله (الاشتراك غير من النسخ لأنه)
أي الاشتراك (لا يطل) الخطاب بل وورث التوقف إلى ظهور المراد منه والنسخ يطله
بالكلية كما سيحجى التوقف غير من الإبطال ثم بين المعارضات الواقعة بين أقسام الاشتراك
بقوله (والاشتراك بين اثنين) كما إذا سمى شخصان بزيد (خير منه) أي من الاشتراك
(بين علم ومغنى) كما إذا سمى شخص بفضل (وهو) أي الاشتراك بين علم ومغنى (خير
جته) أي من الاشتراك (بين معنيين) كالقرء لكونه خلاف الأصل لا يراه اللبس
في حيث كان أقل كان أقرب إلى الأصل وهو في الاعلام أقل منه في أسماء المعاني لأن

عشرة وهي هذه الخمسة وإتفاء النسخ والتقديم والتأخير وتغيير الإعراب والتصريف
والمعارض العقلي فبطل كون الخلل منقوضاً في الخمسة التي ذكرها وليس المراد بالمجاز هنا مطلق
المجاز وهو المقابل للحقيقة بل المراد به مجاز خاص وهو المجاز الذي ليس بإضمار ولا تخصيص
ولا نقل لأن كل واحد من هذه الثلاثة مجاز أيضاً ولهذا اقتصر بعض المحققين على ذكر
المعارض بين الاشتراك والمجاز وإنما أفرد هذه الثلاثة لكثرة وقوعها أو لقوتها حتى يختلف
في بعضها وهو التخصيص هل هو سالب الإطلاق الحقيقي أم لا كما سيأتي . وأعلم أن المعارض
بين الاحتمالات الخمسة المذكورة في الكتاب يقع على عشرة أوجه وضابطه أن يؤخذ كل
واحد مع ما بعده فالإشترك يعارض الأربعة الباقية والنقل يعارض الثلاثة الباقية وأما
معارضته للاشتراك فقد تقدمت فهذه سبعة أوجه المجاز يعارض الاضمار والتخصيص
ومعارضته للاشتراك والنقل تقدمت فهذه تسعة والاضمار يعارض التخصيص ومعارضته
للاثلاثة المتقدمة تقدمت فهذه عشرة أوجه ولم يتعرض الامام وأتباعه لمثل ما أورد تعرض
المصنف لذلك وإذا أردت معرفة الأولى من هذه الخمسة عند المعارض من غير تكلف البتة
فاعلم أن كل واحد منها مرجوح بالنسبة إلى كل ما بعده راجع على ما قبله إلا الاضمار والمجاز
فهما سيان فإذا استحضرت هذه الخمسة كما رتبها المصنف أتيت بالجواب سريعاً وهي دقيقة
غفلوا عنها . الأول النقل أولى من الاشتراك لأن المنقول مدلوله مفرد في الحالين أي قبلي
النقل وبعده أما قبل النقل فإن مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوي وأما بعده فالمنقول إليه
وهو الشرعي أو العرفي وإذا كان مدلوله مفرداً فلا يمتنع العمل به بخلاف المشترك فإن
مدلوله متعدد في الوقت الواحد فيكون مجعلاً لا يعمل به إلا بقرينة عند من لا يحمله على المجموع
مثاله لفظ الزكاة يحتل أن يكون مشتركاً بين الفناء وبين القدر المخرج من الأصاب وأن يكون
موضوعاً للفناء فقط ثم نقل إلى القدر المخرج شرعاً فالنقل أولى لما قلناه . الثاني المجاز أولى
من الاشتراك لوجهين أحدهما أن المجاز أكثر من الاشتراك بالاستقراء حتى بالغ ابن جنى
وقال أكرز اللغات مجازاً والكثرة تفيد الظن في محل الشك الثاني أن فيه إعمالاً للفظ دائماً
لأنه إن كان معه قرينة تدل على إرادة المجاز أعملناه فيه وإلا أعملناه في الحقيقة
بخلاف المشترك فإنه لا بد في إعماله من القرينة مثاله النكاح يحتل أن يكون مشتركاً بين
العقد والوطء وأن يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر فيكون المجاز أولى لما قلناه .
الثالث الاضمار أولى من الاشتراك لأنه لا يحتاج إلى القرينة إلا في صورة واحدة وهي حيث
لا يمكن إجراء اللفظ على ظاهره فيستدل لا بد من قرينة تعيين المراد وأما إذا تجرى على
ظاهره فلا يحتاج إلى قرينة بخلاف المشترك فإنه مفتقر إلى القرينة في جميع صورته مثاله قوله
تمالي : «وأسأل القرية» فيحتمل أن يكون لفظ القرية مشتركاً بين الأهل والأبنية وأن يكون

حقيقة في الآية فقط ولكن أضمر الأهل والإظهار أولى لما قلناه . الرابع : التخصيص أولى .
 من الاشتراك لأن التخصيص خير من المجاز كما سيأتي والمجاز خير من الاشتراك كما تقدم .
 والخير من الخير خير مثاله استدلال الحنفى عن أنه لا يحل له نكاح امرأة زني بها أبوه بقوله تعالى :
 « ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم » بناء على أن المراد بالنكاح هنا هو الوطء فيقول الشافعى :
 يلزمك الاشتراك لأنه قد تقرر أن النكاح حقيقة في العقد كما في قوله تعالى : « وأنكحوا
 اللايأى منكم » فينبغى حله هنا عليه فراراً من ذلك فيقول الحنفى : وأنت أيضاً يلزمك التخصيص
 لأن العقد الفاسد لا يقتضى التحريم فيقول الشافعى التخصيص أولى لما قلناه . الخامس : المجاز
 أولى من النقل لأن النقل يستلزم نسخ المعنى الأول بخلاف المجاز مثاله الصلاة فإن المعتزلة
 يدعون نقلها من الدعاء إلى الأفعال الخاصة والإمام وأتباعه يقولون إن استعمالها فيها بطريق
 المجاز فيكون المجاز أولى لما قلناه . السادس : الإضمار أولى من النقل لأن الإضمار والمجاز
 متساويان كما سيأتي والمجاز خير من النقل لما عرفت والمساوى للخير خير مثاله قوله تعالى :
 « وحرم الربا » فالآية لا بد فيها من تأويل لأن الربا هو الزيادة ونفس الزيادة لا توصف بحل
 ولا حرمة فقالت الحنفية التقرير أخذ الزيادة فإذا توافقا على إسقاطها صح العقد وقال الشافعى
 فالربا نقل إلى العقد المشتمل على الزيادة لقرينة قوله تعالى : « وأحل الله البيع » فيكون المنهى
 عنه هو نفس العقد فيفسد سراً اتفاقاً على حط الزيادة أم لا . السابع : التخصيص أولى من
 النقل . لأن التخصيص خير من المجاز كما سيأتي والمجاز خسير من النقل لما تقدم والخير من
 الخير خير مثاله قوله تعالى : « وأحل الله البيع » فإن الشافعى يقول المراد بالبيع هو البيع الغوى
 وهو مبادلة الشيء بالشيء مطلقاً ولكن الآية خصت بأشياء ورد النهى عنها فعل هذا يجوز
 بيع ابن آدميات مثلاً ما لم يثبت تخصيصه ويقول الحنفى نقل الشارع لفظ البيع من مدلوله
 للغوى إلى المستجمع لشرايط الصحة فليس باقياً على عمومته حتى يستدل به على كل مبادلة
 فيقول له الشافعى : التخصيص أولى وهذه الآية للشافعى فيها خمسة أقوال وهذا الاحتالان
 قولان من جملتها . الثامن : الإضمار مثل المجاز أى فيكون اللفظ محملاً حتى لا يرجع أحدهما
 للآخر بدليل لاستوائهما في الإحتياج إلى القرينة وفي احتال خفائها وذلك لأن كلاهما يحتاج
 إلى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر وكما يحتمل وقوع الخفاء في تعيين المضمر يحتمل
 وقوعه في تعيين المجاز فاستويا هذا ما جزم به الإمام في الحصول والمختص وجزم في العالم
 بأن المجاز أولى لكثرة لكنه ذكر بعد ذلك في تعليل المسألة العاشرة أنها سيان مثاله
 إذا قال السيد لعبد الأصغر منه سناً هذا ابنى فيحتمل أن يكون قد عبر بالبنوة عن العتق
 بحكم بتمته ويحتمل أن يكون فيه إضمار تقديره مثل هذا ابنى أى في الخلو وفى غيره فلا يفتى
 في المسألة فيها خلاف في مذهبننا والمختار أنه لا يفتى بمجرد هذا اللفظ . التاسع : التخصيص

خير من المجاز لأن الباقي بعد التخصيص يتعين لأن العام يدل على جميع الأفراد فإذا خرج
البعض بدليل بقيت دلالة على الباقي من غير تأمل وأما المجاز فربما لا يتعين لأن اللفظ وضع
ليدل على المعنى الحقيقي فإذا اتفق قرينة اقتضى صرف اللفظ إلى المجاز إلى نوع تأمل واستدلال،
لاحتمال تعدد المجازات مثاله استدلال أبي حنيفة على أن الذابح إذا ترك التسمية عدلاً لا محل
ذبيحته بقوله تعالى : « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ، أى لا تأكلوا مما لم يتلفظ عليه .
باسم الله تعالى فيلزمه التخصيص لأنه يعلم أن الناس يحمل ذبيحته فيقول الشافعي المراد بذلك الله .
تعالى هو الذبيح مجازاً عن الذبيح غالباً تقارنه التسمية فيكون نهيًا عن أكل غير المذبح أو يقوله .
هو مجاز عن الذبيح لأنه قد مر أن التخصيص خير من المجاز وإن المجاز والإضمار متساويان ،
والخير من المساوى خير مثاله قوله تعالى : « ولكم في القصاص حياة » فقال بعضهم الخطاب مع
الورثة لأنهم إذا اقتضوا فقد سلوا وحيوا بدفع شر هذا القاتل الذي صار عدواً لم بالقتل
وقال بعضهم الخطاب للقائمين لأن الجاني إذا اقتص منه فقد انمحى إثمه فيبقى حياً حياة معنوية .
فعلى هذين الوجهين لا إضمار ولا تخصيص وقال بعضهم الخطاب للناس كلهم وحينئذ يحتمل
أن يكون فيه إضمار وتقديره ولكم في مشروعية القصاص حياة لأن الشخص إذا علم أنه
يقتص منه فينكف عن القتل فتحصل الحياة وعلى هذا فلا تخصيص ويحتمل أن لا يقتص
شيء ويكون القصاص نفسه فيه الحياة إذا الحقيقية ولكن لغیر الجاني للمعنى الذى قلناه وهو
الانكفاف أو المدنوية ولكن للجاني بخصوصه لأنه قد سلم من الإثم وعلى هذا فلا إضمار
فيه لكن فيه تخصيص . وأعلم أن الأمدى وابن الحاجب لم يترضا إلا للاشتراك مع المجاز
فقط وأعملا التسعة الباقية (قوله : « تنبيه الخ ») أعلم أن التخصيص الذى سبق ترجيعه على
الاشتراك هو التخصيص فى الأعيان أما التخصيص فى الأزمان وهو النسخ فإن الاشتراك
خير منه وحينئذ فيكون الباقي خير منه بطريق الأولى وذلك لأن الاشتراك ليس فيه إبطال ،
بل يقتضى التوقف إلى القرينة والنسخ يكون مبطلاً والاشتراك بين علمين خير من الاشتراك
بين علم ومعنى لأن العلم يطلق على شخص مخصوص فإن المراد إنما هو العلم الشخصى لا الجنسى .
والمعنى يصدق على أشخاص كثيرة فكان اختلال الفهم بجعله مشتركاً بين علمين أقل فكان ،
أولى مثاله أن يقول شخص رأيت الأسودين لحمله على شخصين كل منهما اسمه الأسود .
أولى من حمله على شخص اسمه الأسود وآخر لونه أسود والاشتراك بين علم ومعنى خير من
الاشتراك بين معنيين لقلة الاشتراك فيه فقوله (وهو) عائد على الاشتراك بين علم ومعنى

الإعلام إنما تحمل على أفراد أقل من أفراد المعاني لكونها غير محصورة ولا خفاء .

ومثاله الاسودان أيضاً لحمله على الصلح والمعنى أول من شخصين لونها أسود وتقاتل أنه يقول المشترك لا بد أن يكون حقيقة في افراده والصلح ليس بحقيقة ولا مجاز كما سبق قاله (الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج إليها وفيه مسائل الأولى الواو للجمع المطلق بإجماع النحاة ولأنها تستعمل حيث يتمتع الترتيب مثل تقاتل زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله ولأنها كالجمع والتثنية وهما لا وجهان الترتيب

فإن اللبس في المحدودة أقل مما في غير المحصورة (الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج إليها) أى إلى معرفة معانيها لكونها مناط معرفة بعض الاحكام (وفيه) أى في هذا الفصل (مسائل) المسئلة (الأولى — الواو للجمع المطلق) وذلك (إجماع النحاة) البصرية والكوفية كما نقل أبو علي القارسي ونص سيويه على كونها للجمع في سبعة عشر موضعاً في كتابه ومعناها أنها تفيد اشتراك المطفوف والمطفوف عليه في الثبوت كما في الجمل التي لا محل فيها من الاعراب إذ بدون العطف مثل ضرب زيد أكرم عمرو وتحتمل الإضراب عن الأول فلا يفيد ثبوتها أو في الحكم كما في المفردات وما في حكمها من الجمل التي لها محل من الاعراب من الفاعلية والمفعولية أو المسندية وغيرها وعبر المحقق عن ذلك بالجمع في حكم أو ذات ولا تدل على خصوصية المعية والترتيب لأنها لا يوجد في زمن واحد إذ معنى المعية والاجتماع في الزمان ومعنى الترتيب كونها في زمانين مع تأخر ما دخلت عليه وقيل الواو للترتيب وقد نسب هذا إلى الامام الشافعي والصحيح خلافه (ولأنها) أى الواو (تستعمل حيث يتمتع الترتيب) لاعتناء المفهوم الفصل (مثل تقاتل زيد وعمرو) فان التفاعل إنما هو في صدور الفعلين معاً وإما لفريضة أخرى نحو: (جاء زيد وعمرو قبله) فإنها لو كانت للترتيب لتناقض الكلام لكنه جائز اتفاقاً ولأنها لو أفادت الترتيب لتناقض قوله: «أدخلوا الباب» مجزأً وقولوا حطة، إذ القصة واحدة والتناقض في كلامه محال ولأنه يكون قولنا جاء زيد وعمرو بعده تكراراً أجب على الكل سوى الإجماع بأن غاية ما ذكرتم حصة إطلاقها من غير إرادة الترتيب ولا يلزم كونها حقيقة فيه لجواز أن يكون مجازاً وهو وإن كان خلافه الأصل لكنه يصار إليه عند الدليل وما يدل على أنها للترتيب يدل على ذلك قال المحقق ولا يخفى أن هذه معارضة لا تنفي صحة دليلنا الخصم فلا يحسن ذكرها في معرض ترييته نعم لو تم دليلهم على الترتيب لتوقف دليلنا للتعارض وأنه لا يتم كما سبترى (ولأنها) أى واو العطف في المختلطات (كالجمع والتثنية) في المتفقات على ما قال أهل اللغة أنهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلطات من حيث هي كذلك وتثنيها استعمالوا واو العطف (وهما

قِيلَ أَنْكَرَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَمِنْ عَصَامَا مُلْقِنًا وَمِنْ عَصَى اللَّهِ
تَعَالَى وَرَسُولِهِ قُلْنَا ذَلِكَ لِأَنَّ الْإِفْرَادَ بِالذِّكْرِ أَشَدُّ تَعْظِيمًا قِيلَ لَوْ قَالَ لَنْبِيرُ
الْمَسْمُوسَةِ أَنْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ طَلَقْتَ وَاحِدَةً بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ
طَلَقْتَيْنِ قُلْنَا الْإِنْشَاءَاتُ مُتَرْتِبَةٌ بِتَرْتِيبِ اللَّفْظِ وَتَوَلَّى طَلَقْتَيْنِ تَفْسِيرُ
الطَّالِقِ (أقول عند المصنف هذا الفصل لتفسير الحروف التي يشتد الحاجة في الفقه إلى معرفتها

لا بوجوب الترتيب) وفاقا بل يفيدان الاشتراك فقط فكذا الواو واستبدل على الترتيب
أولا بقوله (قيل أنكر عليه الصلاة والسلام ومن عصاهما) في قول من قام بين يديه عليه
السلام وقال من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى بقوله بنسب خطيب
القوم أنت (ملقن) إياه بقوله قل (ومن عصى الله تعالى ورسوله) ولو لم تكن الواو للترتيب
لم يكن بينها فرق (قلنا) لا ترتيب في الملحق لا امتناع انفكاك إحدى المعصيتين عن الأخرى
جلى (ذلك) أى إنكار الجمع وتلقين الأفراد (لأن الأفراد) أى أفراد اسم الله (بالذكر أشد
تعظيما) وهو قد تركه وثانياً (قيل : لو قال) الزوج (لغير الممسوسة أنت طالق وطالق طلقت
واحدة بخلاف ما لو قال أنت طالق طلقتين) فانه يقع فيه طلقتان وما ذاك إلا بإفادة الأول
الترتيب فتبين بالأول فلا يبقى المحل قابلاً للثانية ولا ترتيب في الثاني فيلحقها الطلقتان دفعة
فولوا الواو للترتيب لما كان بينها فرق لإفادة كل منها حيثند الجمع من غير ترتيب (قلنا)
ما ذكر من صيغ الإنشاء و (الإنشاءات مترتبة بترتيب اللفظ) أى أن ترتيب تأثيراتها
بحسب ترتيبها في اللفظ إذ لا اعتبار لها في الشرع إلا بوجودها اللفظي فإذا وجدت الصيغة
الأولى أثرت في وقوع الطلاق فبان بها وعند ورود الثانية خرجت عن القابلية فلم تؤثر
فالترتيب مستفاد من ترتيب الألفاظ لا الواو بخلاف الثاني فإن طالق فيه ظاهر في الواحد (وقوله
طلقتين تفسير) بالمخير (لطالق) وقد عرف أنه إذا ورد في آخر الكلام مغير . يتوقف حكم
الصدر ويتم تأخره بخلاف قوله وطالق في الأول إذ هو أمر مغاير لما تقدم لا مغير له على أن الصحيح
عن مالك رحمه الله وقوع الإيتين في الأول فلا استدلال حينئذ فإن قلت قد قال مالك لا يظهر
أنها مثل ثم والاتفاق على أن ثم للترتيب وأنه لا يقع بها إلا واحدة قلنا إنما قال ذلك في
المدخول بها ولا يعنى به أن الواو مثل ثم في المعنى بل في حكم وقوع المتعدد حيث لا يصدق إذا
قال أردت به التأكيد لئلا يقع إلا واحدة لأن التأكيد يأتي بغير الواو غالباً والظاهر في
الواو التعدد ومثله لا تعتبر منه التية كذا ذكر المحقق وقد يستدل بقوله تعالى : « واركعوا
واجهدوا » إذ فهم منه الترتيب والإلجاز الأمران بقوله : « إن الصفا والمروة من شعرات الله »

فرفوعها في أدلة وذكر فيه ست مسائل الأولى في حكم الواو وفيها ثلاثة مذاهب حكاهما في
 البرهان أحدهما أنها للترتيب قال وهو الذي اشتهر عن أصحاب الشافعي والثاني أنها للمعية قال
 واليه ذهب الحنفية واختار أنها لطلق الجمع أي لا تدل على ترتيب ولا معية وقبدها الإمام
 بالواو العاطفة ليعبر عن واو بمعنى مع نحو جاء البرد والطيالة وواو الحال نحو جاء زيد
 والشمس طالعة فإنها يدلان على المعية وأمله المصنف وأيضاً فتعتبر بالجمع المطلق غير مستقيم
 لأن الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالاطلاق لأننا نفرق بالضرورة بين الماهية بلا قيد
 والماهية المقيدة ولو بقيد لا والجمع الموصوف بالاطلاق ليس له معنى هنا بل المطلوب هو مطلق
 فيخرج بمعنى أي جمع كان سواء كان مرتباً أو غير مرتب كطلق الماء والماء المطاق واستدل
 المصنف على أنها لطلق الجمع بأمره أحدهما لإجماع النحاة وقال السيرافي والسهيلي والفارسي
 أجمع عليه نحا البصرة والكوفة وليس الأمر كما قالوا فقد ذهب جماعة إلى أنها للترتيب
 منهم ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر الدينوري وأبو عمر الزاهد . الثاني أنها تستعمل
 فيم يستحيل فيه الترتيب وهو شيآن . أحدهما المفاعلة كقولنا تقاتل زيد وعمرو فإن المفاعلة
 تقتضي وقوع الفعلين معاً ولهذا لا يصح أن تقول تقاتل زيد ثم عمرو والأصل في الاستعمال
 الحقيقة فتكون حقيقة في غير الترتيب وحيث لا تكون حقيقة في الترتيب أيضاً دفعا
 للاشتراك وهذا الدليل لا يثبت به المدعى فإنه نفى الترتيب فقط ولم ينف المعية . الثاني
 التصريح بالتقديم كقولنا جاء زيد وعمرو قبله ولك أن تقول إنها مستعملة هنا في غير موضوعها
 مجازاً جمعاً بين الأدلة . الدليل الثالث قال أهل اللغة والعطف في الأسماء المختلفة كواو الجمع
 سوا ألف التثنية في الأسماء المتماثلة فإنهم لم يتمكنوا من جمع المختلفة . أتوا بالواو ولا شك أن التثنية
 والجمع لا يوجبان الترتيب فكذلك الواو وهذا الدليل ينفي المعية أيضاً (قوله قيل أنكر)
 أي استدل على من قال إنها للترتيب بوجهين . الأول ما رواه مسلم أن خطيباً قام بين يدي
 النبي صلى الله عليه وسلم فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصها فقد غوى فقال عليه
 الصلاة والسلام بئس الخطيب أنت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فلو كانت الواو
 لطلق الجمع لم يكن بين العبارتين فرق وجوابه أن الإنكار إنما هو لأن أفراد اسم الله تعالى
 بالذكر أشد تعظيماً له يدل عليه أن الترتيب في معصية الله ورسوله لا يتصور لكونها متلازمين
 فاستعمال الواو هنا مع انتفاء الترتيب دليل لنا عليكم فإن قيل قد قال عليه الصلاة والسلام
 لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما فقد جمع بينهما في الضمير كما جمع
 لتوجب البداءة بالصفاء والجواب أنا لا نسلم أنه فهم منه ولعله مستفاد من غيره كالأجماع
 وسفل الرسول بياناً للجميل . وجوب البداءة بالصفاء بقوله عليه السلام بدأوا بما بدأ الله تعالى به

الخطيب فما الفرق قلنا منصب الخطيب قابل للزلزلة فيتمم أنه جمع بينهما لتساويهما عنده بخلافه الرسول صلى الله عليه وسلم وأيضاً فكلام الرسول صلى الله عليه وسلم جملة واحدة فليقبح الظاهر فيه موقع المضمر قليل في اللغة بخلاف كلام الخطيب فانه جملتان . الثاني أنه إذا قال لنبي المدخول بها أنت طالق وطالقي طلقت طلقة واحدة على الجديد الصحيح ولو كانت الواو للجمع لكان قوله أنت طالق طلقتين وجوابه أن قوله وطالقي معطوف على الانشاء فيكون لإنشاء آخر والانشاءات تقع معانيها مترتبة بترتيب ألفاظها لأن معانيها مقارنة لألفاظها فيكون قوله وطالقي لإنشاء لا يقع طلقة أخرى في وقت لا يقبل الطلاق لأنها بانت الأولى بخلاف قوله طلقتين فإنه تفسير لطاق وليس بإنشاء قال (الثانية الفاء للتعقيب إجماعاً ولهذا ربط بها الجراء إذا لم يكن فعلاً وقوله تعالى : ولا تفترقوا على الله كذباً

لابأن الواو للترتيب ويؤيده ذلك أنه لا ترتيب في كونها من شعائر الله المسئلة (الثانية الفاء للتعقيب) أي الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه في أمر من غير مهمة وتراخ (إجماعاً) أي لإجماع أهل اللغة عليه (ولهذا) أي ولكون الفاء للتعقيب (ربط بها الجراء) أي وجب ربط جزاء الشرط به بواسطة الفاء (إذا لم يكن) الجزاء (فعلاً) نحو قوله عليه الصلاة والسلام من دخل دار أبي سفيان فهو آمن وذلك لأن الجزاء يعاقب الشرط فلا يدخل فيه إلا لفظ يفيد التعقيب وجعل الجاء بردي قوله ولهذا إلى آخره دليلاً ثانياً والظاهر أنه تفريع على كونها للتعقيب الثابت بالإجماع وقوله إذا لم يكن فعلاً يشير إلى أن وجوب دخول الفاء في غير العمل مطرد وفي الفعل تفصيل فإن كان ماضياً لفظاً بنفي قد أو منفي تمتع الفاء نحو انقضى وقت أو لم أقم وإن كان مضارعاً شتاً من غير سين أو سوف أو منفي بلا نحو إن تضرب أضرب أو لا تضرب فالوجهان وفي غير ذلك كالصدر بالسين أو سوف والأمر والنهي والدعاء يجب الفاء لما بين في التحو فلي هذا كان الأنسب ذكر وجوب الربط بالفاء في غير الفعل وبعض أقسام الفعل كهذه المذكورات وتوقض بقوله من يفعل الحسنات الله يشكرها * وأجيب بأن المبرد أنكر ذلك وأنشد هكذا من يفعل الخير فالرحمن يشكره . قال الجار بردي هو غير مرضي لأن النقل لا يمكن منه ولأن روايته لا تنافي تلك الرواية فالصواب أن يقال إنه شاذ أقول حاصل الجواب بأن الشذوذ أيضاً بمعنى أن المبرد لم يرتضه لشذوذه وغيره إلى ما ذكر فإن قيل لو كانت الفاء للتعقيب لإفادته في هذه الآية أي قوله : لا تفترقوا الآية واللازم باطل إذ الامتناع لا يقع عقيب الفرية لكونها في الدنيا والامتناع أي الاستئصال بالعذاب في الآخرة والقطع بأنه لم يقع عقيبها أجيب بقوله (وقوله تعالى : لا تفترقوا على الله كذباً »

فيسحكنم بعذاب مجاز الثالثة - في الظرفية ولو تقديرًا مثله -
 ولأصلنكم في جذوع النخل ولم يثبت مجيئها السببية الرابعة من
 لا ابتداء الغاية والتبويض والتبيين وهي حقيقة في التبيين دفعا
 للاشتراك (أقول المسئلة الثانية إلغاء التعقيب أى تدل على وقوع الثاني عقب الأول بغير مهلة -
 فيسحكنم بعذاب مجاز) ولازم الاشتراك لثبوت كونها للتعقيب إجماعا ووجهه أن يجعل
 المتوقع لاحالة على تقدير وإن كان متراجعا عن وقوع التقدير كالواقع عقبيه بجامع وجوب
 الوقوع في الجلة وظهيره كقوله أغرقوا فادخلوا ناراً إذا لم يعمل على عذاب القبر على ما صرح
 به الوجودى المسئلة (الثالثة في الظرفية) أى موضوعة لظرفية الزمان أو المكان (ولو)
 كانت الظرفية (تقديرًا مثل) قوله تعالى (ولأصلنكم في جذوع النخل) فإن الجزع وإن
 لم يكن مكانا للصلوب حقيقة لكنه جعل كأنه ظرف له لئس فيه تمكن المظروف في الظرف
 وحيث لا حاجة إلى جعلها بمعنى على كما قيل ومجيئها لظرفية حقيقة كثيرة (ولم يثبت مجيئها
 للسببية) حقيقة بل ولو كان لكان مجازاً دفعا للاشتراك وإن جعله بعض الفقهاء في قوله عليه
 الصلاة والسلام في النفس المؤمنة مائة من الإبل لما أتم إخباره وإثباته سواء عند البعض حتى
 لو نوى في قوله أنت طالق في غد آخر النهار لا يصدق قضاء كما لو أضمره وفاقا وقرق بعضهم
 لأن عند الإخبار يقع الفعل على صريح الغد فيستوعبه ظاهرا حيث أمكن كأنه مفعول به في
 كقولك نكحت فلانة وذا بالوقوع من أوله فإذا نوى الآخر غير الظاهر إلى ما هو تخفيف عليه
 فلا يصدق قضاء وعندهما الإثبات يقضى الوقوع في جزء منه مهم لكونه صريحا في الظرفية
 ولا يلزم فيها الاستيعاب فيصدق في مثل هذه التية لأن له ولاية تعيين المبهم وإذا لم ينو تعيين
 الجزء الأول لعدم المزاحم وعلى وهذا قوله إن سميت الدهر يقع على الأبد وإثباتات على ساعة
 حتى لو نوى الصوم إلى الليل ثم أفطر بعد الشروع حث ولهذا قيل في قوله تعالى « إنا لننصر
 رسلكم والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد » أنه يستفاد منها إن نصرته تعالى إياهم
 في الآخرة مستوعبة لجميع الأوقات دائمة لأنها دار جزاء وفي الدنيا في بعض الأوقات لأنها
 دار ابتلاء المسئلة (الرابعة من لا ابتداء الغاية) في المكان نحو سرت من مكة ويعرف بصحة
 إقامة الابتداء مقامها (وللتبيين) نحو قوله تعالى : « فاجتنبوا الرجس من الأوثان » ويعرف
 بصحة وضع الموصول نحو الرجس الذى هو الوثن (وللتبويض) أخذت من الدراهم
 ويعرف بصحة وضع البعض مكانها (وهي) أى من (حقيقة في التبيين) لشموله جميع موارد
 لبيانك في الأول مبدأ السير وفي الثاني الرجس بأنه من أى شيء وفي الثالث المأخوذ فتجعل
 حقيقة في القدر المشترك لا في كل منها (دفعا للاشتراك) وهذا خلاف ما نص عليه

تسكن في كل شكل شيء بحسبه فلو قال دخلت مصر فكم أفادت التعقيب على ما يمكن واستدل
المصنف عليه بالإجماع وليس كذلك فقد ذهب الفراء إلى أن ما بعدها يجوز أن يكون سابقاً
وذهب الجرجي إلى أنها إن دخلت على الأماكن أو المطر فلا ترتب تقول نزلنا نجدا فهامة
ونزل المطر نجدا فهامة وإن كانت تهامة في هذا سابقة (قوله ولهذا) أى ولأجل كونها
للتعقيب ربط بها الجزاء أى وجوباً إذا لم يكن فعلاً نحو إن قام زيد فعمرو قائم فإن الجزاء
يجب أن يوجد عقب الشرط فلو لم تسكن الفاء مناسبة لهذا المعنى مفيدة للتعقيب لم يجب دخولها
عليه كالواو وثم فانه لا يجب بل يجوز وإنما قيده بغير الفعل لأن الفعل إن كان ماضياً
فلا يجوز دخولها عليه نحو إن قام زيد قام عمرو وإن كان مضارعاً جاز لكنه لا يجب نحو إن
قام زيد يقوم عمرو وفيه تفصيل يطول ذكره محله كتب التحرر وهذا الذى ذكره المصنف
نقل الامام عن بعضهم انه استدل به وفيه نظر ظاهر فقد تكون الفائدة هى الدلالة على أن
الثانى جزاء عن الاول ومسبب عنه وكونه جزاء دليل على التأخر والتعقيب ولأجل هذا لم
يجعله المصنف دليلاً كما جعله الإمام بل استدل بالإجماع وجعل هذا من باب التحسين والتقوية
وهو من محاسن كلامه ثم شرع المصنف في الجواب عن دليل القدر وهو استدلال الخصم
على أنها ليست للتعقيب بقوله تعالى « لا تفترؤا على الله كذباً فيسحقكم » فإن الإقراء في الدنيا
والسحت وهو الاستئصال إنما هو في الآخرة وهذا يحتمل أن يكون دليلاً مستقلاً وأن
يكون نقضاً لما قررناه وجوابه أن الاستئصال لما كان يقطع بوقوعه جزاء للبترى جعل
كالواقع عقب الإقراء مجازاً ولا شك أن المجاز خير من الاشتراك المسئلة الثالثة
في تبدل على الظرفية أى يجعل ما دخلت عليه ظرفاً لما قبلها إما تحقيقاً نحو جلست في
المسجد أو تقديرأ كقوله تعالى « ولا صلبنكم في جذوع النخل » فانه لما كان المصنوب
متمكناً على الجذوع كما يمكن الشيء في المكان عبر عنه بـ « في » وهذا مذهب سيويه
والجمهور وذهب الكوفيون والقتبي وابن مالك إلى أنها تأتي بمعنى على فيكون التقدير :
« ولا صلبنكم على جذوع النخل » وظاهر كلام المصنف تبعاً للإمام أن في حقيقة في الظرفية
الحقيقية والتقديرية بأن تكون متواطئة أو مشككة أو مشتركة ومقتضى كلام التوحيين
والأصوليين أن استعمالها في الظرفية التقديرية على سبيل المجاز ومن الفقهاء من قال إنها قد
ترد للسببية واختاره من النحاة ابن مالك فقط لقوله تعالى لمسكم فيها أفضتم أى بسبب وقوله
النحاة من أنها حقيقة في ابتداء الناية وما سواه راجع إليه حيث قالوا وكونها للبعوض في
عشرون من الدرامم وللتين في خاتم من فضة والبدل في قوله تعالى « وأرضيتُم بالحياة الدنيا
من الآخرة » أى بدلها والتجزيد في لقيت من زيد أسداً وللأستراق في جاءنى من رجل

تعالى لمسك فيما أخذتم وقوله عليه الصلاة والسلام إن امرأة دخلت النار في هرة وقوله فيه
 النفس المؤمنة مائة من الإبل ولم يثبت المصنف قال الإمام لأن المرجع فيه إلى أهل الفسفة
 ولم يذكره أحد منهم وأما ما استدلوا به فيمكن حمله على الظرفية التقديرية مجازاً المسألة
 الرابعة لفظاً من تكون لا ابتداء الغاية أى في المكان اتفاقاً كقولك خرجت من البيت
 إلى المسجد وفي الزمان عند الكوفيين والمبرد وابن درستويه وصححه ابن مالك واختاره
 شيخنا أبو حيان لكثرة وروده نظراً ونشراً كقوله تعالى « من أول يوم » وتكون أيضاً لتبيين
 المجلس كقوله تعالى « فاجتنبوا الرجس من الأوثان » وتكون أيضاً للتبويض كقوله أخذت
 من البوام وتعرف صلاحية إقامة البعض مقامها قال الامام والحق عندى أنها للتبيين
 لوجوده في الجميع ألا ترى أنها بينت في هذه الأمثلة مكان الخروج والمجنب والمأخوذ منه
 فتكون حقيقة في القدر المشترك لأنها إن كانت حقيقة في كل واحد لزم الاشتراك أو في
 البعض خاصة لزم المجاز فتعين ما قلناه ولو قال المصنف دفعاً للاشتراك والمجاز لكانت
 أولى قال « (الخامسة الباء تُعدى اللازم وتجزئ المتعدى لما يُعلم من الفرق
 بين مسحتُ المندبل ومسحتُ بالمندبل ونُقِلَ لإنكاره عن ابن جنسٍ
 وردَّ بأنه شهادة نقي)

ومزيدة في ما جادى من أحد يرجع إلى ابتداء الغاية المسألة (الخامسة الباء تعدى اللازم)
 أى تجعل الفعل اللازم متعدياً بدخولها في متعلقة نحو ذهبت بزيد أى أذهبته (وتجزئ) الفعل
 (المتعدى) أى تجعله متجزئاً متبعضاً (لما يعلم من الفرق بين مسحت المندبل ومسحت بالمندبل)
 فإن الأول يقتضى الشمول والثانى التبعض قالت الحنفية هذا إنما يضح لو ثبت عليها التبعض
 وهو منوع كيف (و) قد (نقل لإنكاره عن ابن جنس) حيث قال أن ذلك مما لا يعرفه أهل
 اللغة أى لم ينتقل عنهم (ورد) في محمول الإمام (بأنه شهادة نقي) أى والشهادة على النقي
 لا تسمع فالظاهر أنه لا يدعى عدم الوجود مستدلاً بعدم الثقل بل يمنع الثبوت مستدلاً بذلك
 كما أن الإمام نفسه قال رداً على من ادعى أن الباء للسببية هو ضعيف لأنه لم يقل به أحد
 وقد ينقل عن ابن مالك أنه قال ناقلاً عن الأصمى أن الباء جاءت للتبعض في قوله شرب
 ماء البحر ثم رفعت « وعن الفارسي كذلك في كقوله :

فلمت فاما آخذنا بقرونها شرب الزيف يرد ماء الحشرج

أى قبلت شفة العشيقة وقد كنت آخذنا ضفائرها وكان ثقي ومعنى فاما كشرب الزيف أى
 الذهاب للمقطع ماء بثره بعض يرد ماء الحشرج وهو الحصى بكسر الحاء وهو ما تشفه الأرض

السادسة: إنا لنحصر لأن إنب للإنبات وما للثني فيجب الجمع على ما أمكن وقد قال الأعشى: «وإنا العزة للكائر»

من الرمل فإذا صار إلى صلابة مسكه فنحصره الرمل فيستخرج وهو الاحتساء كذا ذكر الجارردي^(١) المسألة (السادسة) كلمة (إنا لنحصر لأن إن للإنبات وما للثني) فيعد التركيب يجب أن يبقى على معناه لأن الأصل بقاء ما كان (فيجب الجمع) بين الثني والإنبات (على ما أمكن) وحيث أن ما أن يحمل على إنبات المذكور ونفي ما عداه أو على العكس والثاني باطل اتفاقاً فتعين الأول وهو معنى الحصر وفيه نظر أما أولاً فلا يزم أن تكون ناصبة منها قبل التركيب وثانياً أن ما التافية لها صدر الكلام فكيف تدخل أي عليها وثالثاً أن إنا مثل علما ولينا وما فهما كافة لا نافية ورابعاً الاجتماع بين حرفي الإنبات والثني بلا فاصل وخامساً نصب ما قائماً في قولنا إنا ما زيد قائماً لأن الحرف يعمل وإن زيد وسادساً وجوب نفي قيام زيد في إنا قائم زيد لأن ما يلي ما منفي وقد يتقمل وجه آخر عن على ابن عيسى الريمى وهو أن كلمة إن لتأكيد الإنبات ثم لما اتصلت به كلمة ما المؤكدة لا التافية ناسب أن يتضمن معنى القصر لأن القصر ليس إلا تأكيداً للحكم على تأكيد وذلك لأن قولنا زيد جاء لا عمرو لمن يردد المجيء بينهما يفيد إثباته لزيد صريحاً وهو ظاهر وضماً في قوله لا عمرو إلا أنه إذا نفي عنه ثبت لزيد لكونه مسلم الثبوت لأحدهما والإنبات الضمنية تأكيد قطعاً وكذا الصريح بالنسبة إلى نفس الحكم لأنه كان مسلم الثبوت قبل ذكره في الجملة قال الفاضل ويجب أن يعلم أن هذه مناسبة ذكرت لوضع إنا متضمناً معنى ما وإلا فلا يلزم إطرادها حتى يفيد كل ما هو تأكيد على تأكيد القصر ثم الأولى في ذلك التمسك بقول النحاة وإنا لإنبات ما يذكر بعدها ونفي ما سواه وبأن الفصحاء استعملوها بمعنى ما وإلا (وقد قال الأعشى) مخاطباً العلقمة مفضلاً عامراً عليه بأن العزة له لا لذلك (ولست بالأكثر منهم حمى) أى عدداً (وإنا العزة للكائر) أى للذى كثر عدد

(١) أقول عبارة التماسوس اللم المص — القرون الضفائر — التزيف الظمان الذى يلبس لسانه من العطش — البرد بفتح الباء وسكون الراء البارد من الماء — الحشرج هو الحصى بكسر الحاء وتخفيف الباء وهو المكان المستوى السهل الذى به دقائق الحصى والمعنى عليها أنه لثم ومص فم معشوقته في حال أخذه بصفائرها وكان لثم ومضه لفها كحال شرب التزيف الظمان الذى يشرب بنض الماء البارد المتكون في الحشرج ليزول بنض ما به من الظما بإضافة برد إلى الماء من اغتافاة الصفة للبوضوف فانظر الفرق بين العبارتين .

والفرزدق « وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي » ومحورض بقوله تعالى إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ثلثنا المراد الكاملون () أقول هذه المسئلة تنصح بكلام المحصول فلتقل كلامه ثم نزل كلام المصنف عليه فنقول قال في المحصول الباء إذا دخلت على فعل لازم فانها تكون للاتصاف نحو كتبت بالقلم ومررت بزيد وعبر المصنف عنه بالتعدية وليس كذلك فقد لا تكون للتعدية كهذه الأمثلة وإنما تكون للتعدية إذا كانت بمعنى الحمزة في قول الاسم من الفاعلية إلى المفعولية كقوله تعالى : « ولو شاء الله لذهب بسمهم » أي أذهب سمهم والتعير بالاتصاف هو الصواب ولم يذكر سيويوه الباء معنى غيره ويدخل فيه ستة أقسام منها ما هو حقيقة ومنها ما هو مجاز كما هو معروف في كتب النحو ثم قال وإن دخلت على فعل متعد كقوله تعالى واهمسحوا برؤوسكم فتكون التبعيض خلافا للحقيقة وعبر المصنف عنه بقوله وتجزى المتعدى قال في المعالم لأنها لا بد أن تفيد فائدة زائدة صونا للكلام عن العبث وهذا أيضاً غير مستقيم فقد تكون زائدة للتوكيد كقوله تعالى تثبت بالدهن أي تثبت الدهن وقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم أي أيديكم وأيضاً فإن مسح يتعدى إلى مفعول بنفسه وهو المزال عنه وإلى آخر بحر الجر وهو المزيل والباء فيه للاستعانة فيكون تقدير الآية وامسحوا أيديكم برؤوسكم وحاصل ما فيه أن اليد جعلت بمسوحة والرأس ماسحة

أتباعه وأشياعه فلو لم تعد إنما الحصر لغات القرض ومن في منهم ليست مألها فزيد أفضل من عمرو وإلا لما اجتمع مع تعريف الأفعال (و) قال (الفرزدق) أنا الزائد الحاسي فلهذا ما أي الطارد الذي يحصى العهد () وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي () فانه صح الانفصال الضمير معه ولا يصح المنفصل إلا لتعذر المتصل ووجوه التعذر محصورة مثل التقدم على العامل ونحو ذلك من الوجوه والكل متف ههنا سوى الفصل لغرض وذلك بأن يكون المعنى ما يدافع إلا أنا بناء على أن الغرض حصر المدافع لا المدافع عنه ولا يتحقق إذا قال إنما أدافع عن أحسابهم لصيرورة المعنى حيث أنه يدافع عن أحسابهم لاعتنا أحساب غيرهم (و محروض) ما يدل على كون إنما الحصر (بقوله تعالى : إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) يعني لو أفاد إنما الحصر لاقتضت الآية أن كل من لا يوجل قلبه عند ذكر الله ليس بمؤمن واللازم باطل لأن بعض من كان كذلك مؤمن (قلنا المراد) بالمؤمن في الآية (الكاملون) في الإيمان فاللازم أن من يوجل قلبه ليس بمؤمن كامل وبطلانه ممنوع (١) فالنود الطرد وحى فلان زماره بالكسر وفي بعده والزمر في الأصل الحث لأن ما تجب حمايته من الأهل والمال كانوا يحثون أنفسهم عليه .

وهو صحيح وأيضاً لجزم المصنف بأنها للتبعيض مناقض لما جزم به في المجلد والمين كما ستعرفه
ثم قال لانا نعلم بالضرورة الفرق بين مسحت المتبدل ومسحت يدى بالتبدل فانه يعلم في الاول
وبعض في الثاني وهو معنى قول المصنف لما يعلم من الفرق وهذا أيضاً مردود فان الفرق
بينهما كونها في الاول مسموحة وفي الثاني ماسحة لاما قاله ثم قال وانكر ابن جنى ورودها للتبعيض
وقال إنه شيء لا يعرفه أهل اللغة ثم رده بأنه شهادة على نفي غير محصور فلا يسمع وتابعه عليه
المصنف وهذا أيضاً ممنوع فان العالم بفن إذا علم منه الفحص قبل منه الثاني فيه ثم إنه قد ذكر
ما يناقض ذلك في المسئلة الثالثة فانه قد رد كونها للسببية بعدم ذكر أهل اللغة له الذي هو دون
تصريحهم بنفيه نعم طريق الرد على ابن جنى بوروده في كلامهم فانه قد اشتهر قال الشاعر :
شرب من ماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لمن تليج

أى شرب من ماء البحر وقال الآخر :

فلثمت فاما أخذنا بقرونها شرب الزيف يرد ماء الحشرج

أى من برد وأنبته الكوفيون ونص عليه أيضاً جماعة غيرهم منهم الأصمعي والحقبي والفارسي
في التذكرة وقال به من المتأخرين ابن مالك وهذه المسئلة تكلم الأصوليون فيها اعتقاداً منهم
أن الشافعي إنما اكتفى بمسح بعض الرأس لأجل الباء وليس كذلك بل اكتفى به لصدق الاسم
كما ستعرفه في المجلد والمين والمسئلة السادسة تفيد الحكم إياناً نحر إنما الشفعة فيما لم يقسم
هل يفيد حصر الاول في الثاني على معنى أنه يفيد إنبات الشفعة في غير المقسوم ونفيها عن غيره فيه
مذهبان صحح الإمام وأتباعه أنها تفيد وعلى هذا قيل هو بالمنطوق أو بالمفهوم فيه مذهبان
حكاهما ابن الحاجب ومقتضى كلام الإمام وأتباعه ومنهم المصنف أنه بالمنطوق لأنه استدله
بأن ان للإنبات وما للثني كما سيأتى فافهم ذلك واختار الآمدى أنها لا تفيد الحصر بل تفيد
تأكيد الإنبات وهو الصحيح عند التحوين ونقله شيخنا أبو حيان في شرح التسهيل عن
البصريين ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً . استدله الاولون بأمرين أحدهما وهو مركب من
العقل والتقليد ان كلمة ان لإنبات الشيء وما لنفيه والأصل عدم التفسير بالتركيب فيجب الجمع
بينهما بقدر الإمكان وحينئذ نقول لاجاز أن يجتمع الثني والإنبات على شيء واحد الزوم
التناقض ولا أن يكون الثني راجعاً إلى المدكور والإنبات للدسكوت عنه لأنه باطل بالاتفاق
فتعين العكس لأنه الممكن وهو المراد بالحصر وهذا ضعيف لأن المعروف عند الجوين أن
ما ليست نافية بل زائدة كافة موطئة لدخول الفعل الثاني أن العرب الفصحاء قد استعملوها
في مواطن الحصر .

قال الأعشى : ولست بالأكثر منهم حمى وإنما العزة للكاثر
قال الجوهري معناه أكثر عدداً قال ومقصوده تفضيل عامر على علقمة ولست بفتح الهمزة
كما ضبطه الجوهري وغيره وقال الفرزدق :

أنا الذائد الحامى الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى
قال الجوهري يقال ذمر الأسد أى زار وتذامر القوم أى حث بعضهم بعضاً على الحرب
وقولهم فلان حامى الذمار أى إذا ذمر وغضب حمى ثم قال ويقال الذمار ما وراء الرجل ثلاً
يجب عليه أن يحميه أى من أهله وغيرهم ووجه الاستدلال أن المقصود لا يحصل إلا بحصر
العزة في الكاثر وحصر الدفع فيه فدل على أنها للحصر (قوله وعورض) أى عورض
ما ذكرناه بقوله تعالى : « إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم » فانه لو أفاد الحصر
لكان من لم يحصل له الوجع لا يكون مؤمناً وليس كذلك وجوابه ان المراد بالمؤمنين هم
الكاملون في الإيمان جمعا بين الأدلة . (فائدة) من أدوات الحصر الأعلى اختلاف فيها
يأتى في بابها ومنها حصر المبتدأ في الخبر نحو العالم زيد وصديق زيد وفيها المذاهب الثلاثة
المذكورة ومنها تقديم المفعول على ما قاله الزحشرى وجماعة نحو إياك نعبد قال (الفصل
التاسع في كيفية الاستدلال بالالفاظ وفيه مسائل الأولى لا يخاطبنا الله تعالى بالمهملة
لأنه هذيان احتججت الحجة وبه بأوائل السور قلنا أسماؤها

الفصل التاسع في كيفية الاستدلال بالالفاظ) أى بالفاظ النصوص على الأحكام (وفيه مسائل)
ثمان لأن الاستدلال بالخطاب يتوقف على أمرين أحدهما عدم الخطاب بالمهملة وثانيهما عدم
الخطاب بما في حكمه مثل أن يراد ما لا يفهم من اللفظ لامتناع الاستدلال على الحكم على
التقديرين فهاتان مستلتان ثم الخطاب إما أن يحتاج في الدلالة إلى ما ينضم إليه فهذه مسألة أولاً
يحتاج فيكون مستقبلاً ثم الخطاب المستقبل قد يدل على الحكم بدلوله وقد يدل بما يلزم من
الدلول كما سيحىء ودلالة بعض ما يلزم من الدلول على الحكم من المسائل المختلف فيها فأوردت
المتفق عليه في مسألة والخلاف فيه بأقسامه في مسائل أربع المسئلة (الأولى لا يخاطبنا) أى
لا يجوز أن يخاطبنا (الله تعالى بالمهملة) أى ما لا دلالة له على المعنى (لأنه هذيان) والهديان
نقص وهو عليه تعالى محال والظاهر ان هذا مصادرة كما قال الجار بردى إذ تقدم ان الهديان هو
اللفظ المركب المهملة فكأنه قيل لا يخاطب بالمهملة لأنه مهملة (احتججت الحشوية) في جواز الخطاب
بالمهملة (بأوائل السور) أى بالحروف المقطعة الواقعة في أوائلها نحو قوله تعالى كنهى عن
ونحوه فانها مهمة مع أنه تعالى خاطب بها (قلنا) لأنسلم انها مهمة بل هى (أسماؤها) أى أسماء
(٢٠ - بدخنى - ١)

وبأن الوقف على قوله تعالى : وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ واجب وإلا لاختص
المعطوف بالحال قلنا يجوز حيث لا لبس مثل : وهبنا له إسحاق
وبنته وبنته تالة وبنته تالة تعالى كآفته رؤوس الشياطين ، قلنا :

السور على ما اختاره كثير من المفسرين (و) احتجوا أيضاً (بأن الوقف على قوله تعالى
وما يعلم تأويله) أى التشابه (إلا الله واجب) حتى يكون قوله والرايخون فى العلم مستأنفاً
(وإلا) أى وإن لم تنقف عليه لمطعنا قوله والرايخون على الله فيكون يقولون آمناً حالاً بمعنى
قائلين ذلك وهو باطل لأنه إما حال عن المجموع فيلزم أن يكون الله قائلنا آمناً كالرايخون وهو
غير جائز أو حال عن الرايخون فقط ولو كان كذلك (لاختص المعطوف بالحال) دون
المعطوف عليه وهو باطل أيضاً لمخالفته القاعدة العربية ثم إذا وجب الوقوف على الله كان
للتشابه غير معلوم فقد غاطبنا بما لانفهم وهو المبهمل ويؤكد ما قالت الحنفية التشابه ما لا طريق
للدرك أصلاً قال الفري وفيه نظر لأن المبهمل ما لا دلالة له لعدم الوضع لا ما لا نعلم تأويله
لجواز كونه موضوعاً مع ذلك أقول المدعى جواز الخطاب بما لانفهم أصلاً سواء سمي مبهلاً
أو غيره (قلنا يجوز) تخصيص المعطوف بالحال (حيث لا لبس) أى لا التباس للعلم بكونها
حالاً عن المعطوف دون المعطوف عليه (مثل) قوله تعالى : (وهبنا له إسحاق ويعقوب
نافلة) أى حال كون يعقوب نافلة لظهور أن النافلة أى ولد ولد إبراهيم إنما هو يعقوب دون
إسحاق وحينئذ يتبع كونه خلاف القاعدة مطلقاً هذا ولكن المتقول عن ابن عباس رضى الله
عنه الوقوف على الله ويؤكد كده قراءة ابن مسعود رضى الله عنه أن تأويله إلا ضد الله وما فى
مصحف أبى ويقول الرايخون وهو المروى عن طائوس ابن عباس أيضاً وما نقل عن عائشة
رضى الله عنها : من رسخهم أن آمنوا بالتشابه ولم يعلموا تأويله . وما روى عن عمر
بن عبد العزيز انتهى عليهم إلى أن قالوا آمناً به لا يدفع قول الحشوية إلى أن يحمل نفي العلم بالتشابه
عن الرايخين على أنهم لا يعلمون حقيقة وهذا لا يتنافى أن يفهموا منه أموراً محتملة لا يقطع
بكونها مراده تعالى فلا يلزم الخطاب بالمبهمل (و) احتجوا أيضاً (بقوله تعالى) طلعها (كأنه
رؤوس الشياطين) فإن ذلك مبهمل لا موضوع له (قلنا) لا نسلم أنه مبهمل كيف ولكل من
معنى المفردات وضع له اللفظ غير أن الرأس هنا استعمل فى غير ما وضع له لكونه موضوعاً
لرأس الحقيقة وهنا استعمل فى أمر وهمى كآنياب الأغوال وأظفار الثنية فهو مجاز لا مبهمل
ولست أعنى بالوهمى المعنى الجزئى المدرك بالوهم كصدقة زيد وعداوة عمرو ورموس
الشياطين وآنياب الأغوال ليست من المعانى الجزئية بل هى صور تدرك بأحدى الحواس

مثل في الاستقباح الثانية لا يُغنى خلاف الظاهر من غير بيان لأن اللفظ بالنسبة إليه مهمل قالت المراجعة

الظاهرة لو وجدت بل المراد بالوهى هنا ما اخترعه المتخيلة من عند نفسها كما إذا صنع أن الشياطين أشخاص كريهة المظهر أخذت في تصويرها تصور الأشخاص القبيحة الحيوانية واختراع دُموس لها وأوجه بلغت غاية قباحة الهيئة وقبح المنظر وهذا معنى قول الفزرى هو موضوع التخيل يستبحون ذلك التخيل ويضربون المثل به في الاستقباح وكأنه أراد الوضع المجازى لا الحقيقى وقول المصنف (قلنا) هو (مثل في الاستقباح) إشارة إلى هذا المعنى إلى أن جعله مثلاً مشكلاً والظاهر أن التجوز في لفظ الرأس كما بينا والمثل هو المجاز المركب الفاضى استعماله فيما شبه بمعناه الأصل تشبيه التمثيل أى تشبيه إحدى صورتين متزعتين من أمرين أو أمور بالآخرى ولا يخفى أن ما نحن فيه ليس مركباً له صورة هى مدولة حقيقية شهِت بها صورة أخرى واستعمل هو فيها ولو سلم فليس هناك هيئة متزعة من عدة أمور يؤيد ذلك أنه لا قال بأن مثل أظفار المنيّة فرجناح بعوضة للستحر مثل وكأنه أراد بكونه مثلاً معنى الاستقباح أنه لفظ اشتر تشبيه الصورة المستقبحة بمعناه أو استعماله فيها . المسئلة (الثانية لا يغنى) أى الله تعالى من كلامه بمعنى يكون (خلاف الظاهر من غير بيان) أى نصب قرينة تدل عليه (لأن اللفظ) الخالى عن البيان (بالنسبة إليه) أى خلاف الظاهر (مهمل) أى غير مفيد لما غنى باللفظ كالمهمل وهو لا يليق بكلامه تعالى (قالت المراجعة) ليس المراد بالآيات الموعودة ظواهرها أى ترتيب الوعيد على المعاصى إذ هو لا يعاقب أحداً على معصية فإن رحمة الله تعالى أوسع من ذلك كذا ذكر الفزرى وقال الجار بردى هم ذهبوا إلى أن آيات الوعد والوعيد للترغيب والشفقة والترهيب من الملامى والظلم كى لا يَحُل نظام العلم وليس المراد الثواب والعقاب أقول الظاهر أن كلامهم في الآيات الواردة في عصاة المؤمنين فقط لا شأنا القول منهم بأنه لا يضر مع الإيمان ذنب ولا ينفع مع الكفر طاعة وما ذكر في المغرب من أن معنى كونهم مرجئة عدم القطع بغفو أهل الكبائر وعقوبتهم وتأخيرهم الحكم إلى القيامة من أرجأته بالهجر إذا أخرته مشكلاً إذ هذا عين مذهب أهل السنة القائلين بعدم وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله ولعل الفرق أن أهل السنة قاطعون بأن يعذب العصاة البتة للعمومات الوعيدية وإن خص منها البعض المغفون عنه وإلا لزم العاؤها بالكلية والخلف في الوعيد مع أنه لا يبدل القول لديه وعند المراجعة يجوز أن لا يعذب أحداً منهم ولا يلزم الخلف إذ ليس المراد الوعيد الإخبار بترتيب العقاب واعتراضوا على ما ذكرنا بأننا لا نسلم أنه مهمل وإنما يكون كذلك لو لم يفد

يُفِيدُ إِحْجَاماً قُلْنَا حِينَئِذٍ رَفَعُ الْوُثُوقُ عَنْ تَوَلَّيْ تَعَالَى) أقول الاستدلال بالانفاظ يتوقف على معرفة كيفية الاستدلال من كونه بطريق المطلق أو المفهوم فذلك عند المصنف هذا الفصل ليانه وذكر فيه سبع مسائل ثم ان بيان ذلك يتوقف على أنه تعالى لا يجوز أن يخاطبنا بالمهل ولا بما يخالف الظاهر لأنه لو كان جائزاً لتعذر الاستدلال بالانفاظ على الحكم فبدأ بهما لكونهما كالمقدمة . المسألة الأولى لا يجوز أن يخاطبنا الله تعالى بالمهل لأنه هذيان وهو نقص والنقص على الله تعالى محال وعبرة المحصول لا يجوز أن يتكلم بشيء ولا يعنى به شيئاً وهو قريب من عبارة المصنف وعبرة المنتخب والحاصل بما لا يفيد وبينهما فرق لأن عدم الفائدة قد لا يكون لامهاله بل لعدم فهمنا وقد صرح ابن برهان بجواز هذا فقال لا يجوز أن يشتمل كلام الله تعالى على ما لا يفهم معناه إلا أن يتعلق به . تكليف فإنه لا يجوز والصواب في التعبير ما ذكره في المحصول واقتضاه كلام المصنف وقد صرح به أيضاً عبد الجبار في العمدة وأبو الحسين في شرحه له واستدلالاً للنصم بأن فائدته التعبد . بتلاته قال في المحصول وحكم الرسول في الامتناع كحكم الله تعالى قال الأصفياني في شرحه . له لا أعلم أحداً ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشيء نقصاً في حق الله أن يكون نقصاً في حق الرسول فإن السور والفتيان جائزان على الأنبياء (قوله احتجت الحشوية) أى على جوازه . بثلاثة أوجه الأول أوردوه في القرآن في أوائل كثير من السور نحو ألم وطه وجوابه أن لها معاني ولكن اختلف المفسرون فيها على أقوال كثيرة والحق فيها أنها أسماء للسور الثاني قوله تعالى : وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به ، الآية وجه الدلالة أنه يجب الوقف على قوله إلا الله وحينئذ فيكون الراسخون مبتدأ ويقولون خبراً عنه وإذا وجب الوقف عليه ثبت أن في القرآن شيئاً لا يعلم تأويله إلا الله وقد غاطبنا به وهذا هو المدعى وإنما قلنا يجب الوقف عليه لأنه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفاً عليه حينئذ فيعين أن يكون قوله تعالى يقولون جملة حالية هاءى قائلين ولا يجوز أن يكون حالاً من المعطوف والمعطوف عليه لا امتناع أن يقول الله تعالى آمنا به فيكون حالاً من المعطوف فقط وهو خلاف الأصل لأن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات وإذا اتفق هذا تعين ما قلناه وهذا الدليل لا يطابق دعوى المصنف لأنه يقتضى أن الخلاف في الخطاب بلفظ له معنى لا يفهمه ودعواه

شيئاً أصلاً وهو ممنوع بل (يفيد إجماعاً) لأنه إذا تكلم بما ظاهره الوعيد مع كونه غير مراد حصل منه تخويف الفسقة فيحجمون عن الفسق (قلنا حينئذ) أى على تقدير فتح هذا الباب (يرتفع الوثوق عن قوله تعالى) إذ لا كلام إلا ويحتل ارادة . ما وراء الظاهر وأيضاً لو كان أمثال هذه الفائدة مانعة إهمال اللفظ لما كان لفظ ما

فأولا في المهل وأجاب المصنف بأنه إنما يتمتع تخصيص المعطوف بالحال إذا لم تقم قرينة تدل عليه أما إذا قامت قرينة تدفع اللبس فلا بأس كقوله تعالى : « ووهبنا له إسحق ويعقوب نافلة » فإن نافلة حال من يعقوب خاصة لأن النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك لأن القتل قاض بأن الله تعالى لا يقول آمنا به الثالث قوله تعالى : « كأنه رموس الشياطين » فإن هذا التشبيه إنما يفيد أن لو علنا رموس الشياطين ونحن لا نعلها والجواب أنه معلوم للعرب فإنه مثل في الاستعجاب متداول بينهم لأنهم يتخيلونه قبيحا وهذا أيضاً لا يطابق الدعوى لما تقدم (فائدة) تختلف في الحشوية فقيل بإسكان الشين لأن منهم المجسمة والجسم محشو والمشهور أنه يفتحها نبرة إلى الحشا لأنهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصري في حلقته فوجد كلامهم سردياً فقال ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أى جانبها والجانب يسمى حشا ومنه الاحشاء لجوانب البطن . المسئلة الثانية يجوز أن يريد الله تعالى بكلامه خلاف ظاهره إذا كان هناك قرينة يحصل بها البيان كآيات التشبيه ولا يجوز أن يعنى خلاف الظاهر من غير بيان لأن اللفظ بالنسبة إلى ذلك المعنى المراد مهمل لعدم إشعاره به والخلاف فيه مع المرجئة فانهم يقولون أنه تعالى لا يعاقب أحداً من المسلمين ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة قالوا وأما الآيات والأخبار الدالة على العقاب فلا يفسر المراد ظاهرها بل المراد بها التوقيف وفائدته الاحجام عن المعاصي وأجاب المصنف بالمعارضة وهو أن فتح هذا الباب يرفع الوثوق عن أقوال الله تعالى وأقوال رسوله إذ ما من خطاب إلا ويحتمل أن يراد به غير ظاهره وأيضاً فلا حجام إنما يكون عند العقاب ولا عقاب وهذه المسئلة معرفتها تتوقف على معرفة مذهب المرجئة ومعرفة استدلالهم وقد أشار اليه المصنف إشارة بعيدة وتفصيله ما قلناه وأما الأوامر والنواهي فلا خلاف فيها كما قال الأصفهاني في شرح المحصول ولم يذكر ابن الحاجب هذه المسئلة ولا التي قبلها والمرجئة كما قال الجوهري مشتقة من الأرجاء وهو التأخير قال الله تعالى : « أرجه وأخاه » أى أخره فسموا بذلك لأنهم لم يعملوا الأعمال سبباً لتوقوع العذاب ولا لسقوطه بل أرجأوها أى أخروها وأدحضوها قال (الثالثة الخطاب لما أن 'بُدِّلَ' على 'الحكم' بمنعوتة 'فِيَحْمَلُ' على 'الشريعة' ثم

مهمل لا فادته أن المتلفظ به حى ناطق واللازم باطل كذا ذكر الفري المسئلة (الثالثة الخطاب لما أن يدل على الحكم بطوقه) والمنطوق مادل عليه اللفظ مطابقة أو تضمناً لا ما يفهم من سوق الكلام وما ثبت به يسمى الثابت بعبارة النص عند الحنفية (فيحمل على) المدلول (الحقيقى) (الشرعى) لأن وجد والشارع إنما يعرف الشرع لا اللغة كقوله عليه السلام فى الإبل السائمة زكاة فإنه يحمل على وجوب الزكاة الشرعية (ثم) يحمل على المدلول (العرفى)

العرف ثم اللغوى ثم الجازي أو بمفهومي وهو إما أن يكون عن مفرد
يؤتى عليه عقلاً أو شراً أو مثلاً أو عن عبدك عني ويسمى
اقتضاء أو مركب موافق وهو لغوى الخطاب

إلا باعتبار الشرع العرف في كثير من الأحكام العربية كالإيمان وغيرها (ثم) يحمل على
المدلول (اللغوى) حقيقة إن لم يكن ثمة صارف إذ هي الأصل (ثم) على المدلول (الجازي)
إن دلت عليه قرينة (أو) يدل على الحكم (بمفهومي) أى ما يلزم المدلول (وهو) أى المفهوم
(إما أن يلزم عن) مدلول (مفرد يتوقف) تحقق مدلول هذا المفرد (عليه) أى على هذا
المفهوم (عقلاً أو شراً) والأول (مثل أرم) فإن المفهوم اللازم عن مدلوله الذى هو
تحصيل فعل الرى أخذ القوس مثلاً مما يتوقف هذا المدلول عليه (و) الثانى نحو (أعتق
عبدك عني) بألف درهم أو بغير شيء والمفهوم اللازم من مدلول أعتق تملك العبد بالبيع
أو الهبة وذلك المفهوم مما يتوقف عليه تحقق هذا المدلول شراً إذ لا عتق فيما لا يملك إن آدم
كأنه قيل في الأول أخذ هذه القوس ثم أرم بها وفى الثانى بع أو هب هذا العبد منى ثم كن
وكيلى في الاعتاق فإن قلت ما ذكرتم يصح بدون ضم قوله عني بأعتق وإعتاق المرء عبده
لا يتوقف على التملك لآخر فيكون مما يلزم عن المركب دون المفرد قلنا مجرد الاعتاق يقتضى
سابقة الملك ولهذا قال أعتق غانماً وهو ملك لغير المخاطب فهم إيجاب تحصيل ملكه مقدمة
لتحصيل الإعتاق وذكر الجار بردى قسماً آخر وهو ما يتوقف عليه المفرد صدقاً مثل قوله
عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه أى حكمها إذ لا يصدق أنه
رفع نفس هذه الأشياء للقطع بتحقيقها أقول الظاهر أنه مما يتوقف عليه صدق مفهوم المركب
عقلاً لا مفهوم المفرد صدقاً إذ لا خفاء في أنه لا يتوقف مدلول كل من المفردات كالرفع من
حيث هو وغيره كالحكم وإن المراد بالصدق فيما نحن فيه ما هو من خواص المركب الاسنادى
وإنما وقع في ذلك لأنه جعل في المختصر قسماً من مطلق الاقتضاء بناء على عدم التقييد بالمفرد
كما سيحى وهو لا يتأتى بالنسبة إلى كلام المصنف (ويسمى) أى كون المفرد بحيث يلزم
عن فهم مدلوله مفهوم يتوقف عليه ذلك المدلول (اقتضاء) ويقرب منه ما قيل أنه جعل غير
المنطوق منطوقاً تصحيحاً للطريق وما يلزم عما لا يتوقف مدلوله على اللازم يسمى إيماء
وغيره مما سماه الحنفية إشارة النص (أولاً) يلزم المفهوم عن (مركب موافق) بمفهومي
منطوقه في الحكم أى في الجواز والحرمة والإيجاب ونحوها (وهو) أى هذا المفهوم اللازم
عن المركب (لغوى الخطاب) ويسمى ما ثبت به من الحكم الثابت بفحوى الخطاب ولحقه

كدلالة تحريم التأنيف على 'تحريم الضرب وجواز المباشرة إلى الصبح على جواز الصوم جنباً أو مخالف كلزوم نفي الحكم عما عدا المذكور ويسمى دليل الخطاب) أقول المسئلة الثالثة في كيفية دلالة الخطاب على الحكم وتقديم بعض المدلولات على البعض اعلم أن الدلالة قد تكون بالمنطوق وقد تكون بالمفهوم قال ابن الحاجب المنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ لافي محل النطق كما سيأتي بيانه الأول أن يدل اللفظ بمنطوقه وهو المسمى بالدلالة اللفظية فيحمل أولاً على الحقيقة الشرعية لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فإن لم يكن له حقيقة شرعية أو كان ولم يمكن العمل عليها حل على الحقيقة العرفية الموجودة في عهده عليه الصلاة والسلام لأنه المتبادر إلى الفهم فإن تعذر حمل على الحقيقة اللغوية وهذا إذا كثر استعمال الشرعي والعرفي بحيث

الخطاب أيضاً أى معناه قال الله تعالى : « ولتعرفنهم في لحن القول » واللحن قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج عن الصواب وتسمية الحنفية الثابت بدلالة النص (كدلالة تحريم التأنيف) المدلول عليه بقوله : « ولا تقل لها أف » (على تحريم الضرب) وجميع أنواع الأذى (و) دلالة (جواز المباشرة إلى الصبح) الدال عليه قوله تعالى : « فالآن يا بني وهن - إلى قوله - يتبين لكم الخيط الأبيض » أى الصبح (على جواز الصوم جنباً) إذ لو لم يجوز لوجب على الصائم أن يترك ساعة للغسل وأن يخلها عن الوطء وهو مخالف لماطوق الآية المتضمنة لجواز المباشرة إلى تبين الفجر وتوافق المدلول والمفهوم في الآية الأولى في التحريم وفي الثانية في الجواز (أو) يلزم المفهوم عن مركب (مخالف) مفهومه منطوقه في الحكم (كلزوم نفي الحكم عما عدا المذكور) بسبب تخصيصه بالذكر كما سيأتي (ويسمى دليل الخطاب) أقول هنا بحث من وجوه الأول أنه جعل الاقتضاء من قبيل المفهوم دون المنطوق وهو مخالف لما في كتبهم فأنهم قسموا الماتن إلى المنطوق والمفهوم وجعلوا الأول ما يدل عليه اللفظ في محل النطق أى يكون حكماً للذكور وحالاً من أحواله ذكر ذلك الحكم ونطق به أولاً والثاني ما دل عليه لا في محله بأن يكون حكماً لنيرالذكور وحالاً من أحواله وقسموا المنطوق إلى صريح وهو ما يدل عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمين وإلى غير صريح وهو ما يدل عليه لا بإحدى الدالتين وفي قوله ذكر ذلك الحكم أولاً إشارة إلى شمول تعريف المنطوق للقسمين وقسموا غير الصريح إلى الاستفادة اقتضاء وإيماء وإشارة لأنه إما مقصود للتكلم أولاً والمقصود إما أن يتوقف عليه الصدق أو الصحة شرعاً واعتلاً أو يقتزن المقصود فيه بوصف لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل المقصود لكان اقترانه بعيداً كاقتران الأثر بالاعتاق بالوقوع الذى لو لم يكن هو علة وجوب الاعتاق لكان بعيداً

صار يسبق أحدهما دون اللغوى فإن لم يكن فانه مشتركاً لا يرجع إلا بقريته قاله في المحصول ولقائل أن يقول من القواعد المشهورة عند الفقهاء أن ما ليس له ضابط في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف وهذا يقتضى تأخير العرف عن اللغة فهسل هو مخالف لكلام الأصوليين أو ليسا متواردين على محل واحد فيه نظر يحتاج إلى تأمل وذكر الآمدى في تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية مذاهب أحدهما هذا وصححه ابن الحاجب والثاني يكون مجحلاً والثالث فانه الغزالي أن ويد في الإثبات حمل على الشرعى كقوله عليه الصلاة والسلام إني أذن أصوم فإنه إذا حمل على الشرعى دل على صحة الصوم بنية من النهار وإن ورد في النهى كان مجحلاً كنهيه عليه الصلاة والسلام عن صوم يوم النحر فإنه لو حمل على الشرعى دل على صحته لاستحالة النهى عما لا يتصور وقوعه بخلاف ما إذا حمل على اللغوى قال الآمدى واختار أنه إن ورد في الإثبات حمل على الشرعى لأنه مبعوث لبيان الشرعيات وإن ورد في النهى حمل على الشرعى لأنه مبعوث لبيان الشرعيات وإن ورد في النهى حمل على اللغوى لما قلناه من أن حمله على الشرعى يستلزم صحة بيع الخمر ونحوه ولا قائل به وما ذكرناه من أن النهى يستلزم الصحة قد أنكرناه بعد ذلك وضاعفاً فإنه تعددت الحقائق الثلاث حمل على المعنى المجازى صوماً للكلام عن الإهمال ويكون الترتيب في مجازات هذه الحقائق كالترتيب المذكور في الحقائق الثاني أن يدل الخطاب على الحكم بالمفهوم وهو المسمى بالدلالة المعنوية والدلالة الالتزامية فتارة يكون اللازم مستفاداً من معاني الألفاظ المفردة وذلك بأن يكون

والأول من قبيل الاقتضاء والثاني من الإيحاء ويسمى تنبيهاً أيضاً وغير المقصود من الإشارة وقيد الاقتضاء بما ذكر في المختصر لا في كلام الآمدى والمنتهى واعترضه العلامة بطلان الحصر لخروج ما لا يتوقف عليه ولا يقترن بوصف كذلك عن الأقسام ودفعه المحقق بأنه غير موجود بحكم الاستقراء فدلالة لا تقل لها أف على تحريم التأفيف منطوق صريح وعلى تحريم الضرب مفهوم ودلالة تمسك إحداً من شطر عمرها أى نصف عمرها لا تصل على أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر يوماً منطوق صريح ولا شك أن بيان ذلك غير مقصود لكن يلزم من حيث أنه قصد المبالغة في قصان دينهن والمبالغة تقتضى ذكر أكثر ما يتعلق به الفرض فيكون من قبيل الإشارة وقسموا المفهوم إلى مفهوم موافقة وهو أن يكون حكم غير المذكور موافقاً لحكم المذكور نفيًا وإثباتاً ومفهوم مخالفة وهو ما يكون حكم ذلك مخالفاً لحكم ذافها وقسموه إلى مفهوم الاسم والشرط وغيرهما . الثاني أنه أهمل ذكر الإشارة لأنها لم تدخل في المنطوق على ذاهب كما عرفت ولا في الاقتضاء لعدم اشتراط التوقف فيها ولا في مفهوم المخالفة وهو ظاهر ولا في مفهوم الموافقة لاشتراط اتحاد الحكم بالنوع فيه مع الموافقة نفيًا وإثباتاً دون الإشارة إذ من أمثلتها قوله تعالى: وللقراء المهاجرين، فانه إشارة إلى زوال أملاكهم

شرطاً للمعنى المدلول عليه بالمطابقة وتارة لا يكون مستفاداً من التركيب وذلك بأن لا يكون شرطاً للمعنى المطابق بل تابعاً له فاللازم عن المفرد قد يكون العقل يقتضيه كقوله أرم فإنه يستلزم الأمر بتحصيل القوس والرعى لأن العقل يحيل الرعى بدونهما وقد يكون هو الشرع كقوله اعتنى عبدك عنى فإنه يستلزم سؤال تمليكه حتى إذا اعتقه تديننا دخوله في ملكه لأن العلق شرعاً لا يكون إلا في مملوك وقد مثل في الحصول له بمثال فاسد فعدل عنه صاحب الحاصل والمصنف وهذا القسم وهو اللازم عن المفرد يسمى الاقتضاء أى الخطاب يقتضيه جواً ما اللازم عن المركب فهو على قسمين أحدهما : أن يكون موافقاً للمنطوق في الإيجاب نوالسلب ، ويسمى خوى الخطاب أو معناه كما قال الجوهري قال وهو يمد ويقصر ويسمى أيضاً تنبيه الخطاب ومفهوم الموافقة كقوله تعالى : « فلا تقل لها أف » فإنه يدل أيضاً على تحريم الضرب من باب أولى فتحريم الضرب استفدناه من التركيب لأن مجرد التأنيف لا يدل على تحريم الضرب ولا على إباحته بخلاف مجرد الرعى فإنه يتوقف على القوس وكقوله تعالى : « أحل لكم ليلة الصيام » إلى آخر الآية فإنه يدل منطوقه على جواز المباشرة إلى الصبح ويلزم منه صحة الصوم جنباً وهو ما بين الفجر إلى الغسل إذ لو لم يكن كذلك لكان مقدار الغسل حسبتى من جواز المباشرة ومثل المصنف بتأين إشارة إلى معنيين . أحدهما : أن مفهوم الموافقة قد يكون أولى بالحكم من المنطوق كالمثال الأول وقد يكون مساوياً كالمثال الثانى خلافاً لابن الحاجب في اشتراطه الأولوية الثانى ما قال الإمام في الحصول وهو أن اللازم قد يكون عن مكملات المعنى المنطوق كما في المثال الأول وقد لا يكون كالثانى ثم قال والتأنيف بالتأنيف مبنى على أن تحريم الضرب ليس من باب القياس وعلى هذا فتمثيل المصنف به مناقض لما صححه في كتاب القياس فافهمه ، وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقتضاء وجواز المباشرة إلى الصبح من دلالة المنطوق . قال : ولكنه منطوق غير صريح بل لازم للفظ وجعل المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم ، ولم يجعله الآمدى من المنطوق ولا من المفهوم . بل قسماً لهما

عما خلفوا في دار الحرب عند الحنفية مع أن حكم المنطوق إنبات سهم من الغنمية لهم . والشافعية أيضاً يسلبون الإشارة على تقدير أن يكون الفقراء على حقيقتهم لكمهم يؤولون . الفقراء هنا بعيد اليد عن المال . الثالث : أنه شرط في الاقتضاء لزوم المفهوم عن مدلول مفرد . وقد يلزم من المركب من حيث هو مركب كما أشرنا إليه . الرابع : أن دلالة إطلاق المباشرة إلى الصبح كما في قوله تعالى : « فالآن بأشروهن » على جواز الصوم جنباً من قبيل الإشارة على ما صرح به القوم لا مفهوم الموافقة كيف ويشترط فيه الاشتراك في معنى جامع كدفع الأذى المشترك بين التأنيف والضرب حتى توهم البعض أنه من باب القياس ولا يشترط ذلك فيها وبالجملة

وكلام الإمام هنا ليس فيه تصريح بشيء . القسم الثاني : أن يكون مخالفاً للبترق ويسمى دليل الخطاب ، ولحن الخطاب ، ومفهوم المخالفة ، وذلك كفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم الغاية ومفهوم العدد وقد ذكر المصنف جميع ذلك عقب هذه المسألة إلا الغاية فإنه أخرها إلى التخصيص وأهمل التصريح هنا بأمور بعضها يأتي في كلامه وبعضها أذكره . إن شاء الله تعالى قال (الرابعة تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن شيء) وإلا لما جاز القياس

كلامه في هذا المقام مختل كما ترى والشارحون لم ينهوا على ذلك كأنهم لم ينتهوا له المسئلة (الرابعة) في أقسام مفهوم المخالفة ودليل الخطاب وسماها الحنفية استدلالات فاسدة وذكرها هنا أربعة مفهوم اللقب والصفة والشرط والعدد . قال الفري : ومن الأقسام مفهوم المحصر المستفاد من إتمام ومفهوم الاستثناء والغاية ولم يذكر هنا ، لكن البعض قد مضى ، والبعض سيجيء قبل وإنما لم يذكر المحصر المستفاد من نفس المركب كمحصر المبتدأ في الخبر في مثل صديق زيد لأن المختار عدم إفادته المحصر وفيه نظر إذ المختار خلافه ثم من المذكورات مفهوم اللقب وإليه أشار قوله : (تعلق الحكم بالاسم) علماً كان نحو زيد قائم أو اسم جنس كقولك في النعم زكاة (لا يدل على نفيه) أى نفي الحكم المعلق بهذا الاسم (عن غيره) أى غير مدلولي ذلك الاسم فإن المثاليين لا يدلان على القيام من غير زيد ونفي الزكاة في غير النعم (وإلا) أى لو دل هذا التعليق على النفي المذكور (لما جاز القياس) والثاني باطل اتفاقاً أما الملازمة فلأن النص الدال على ثبوت الحكم في الأصل إن تناول الفرع فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص ، وإن لم يتناول فكذلك إذ النص حيثئذ يدل على نفي الحكم عن غيره والفرع غيره فلا يثبت فيه الحكم بالقياس لتقدم النص الدال على النفي عليه . فإن قلت هذا لا يدل على نفي القياس الثابت حكم أصله بالإجماع مثلاً . فلا يدل على عدم جواز القياس مطلقاً . قلنا القدر المذكور كاف في الغرض فليتأمل وأجيب عن الدليل بأن القياس يستدعى تساوى الأصل والفرع في المصلحة فإذا حصل ذلك دل على الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة وإن كان مفهوم الصفة والشرط فليس بمفهوم اللقب والحاصل أن موضح القياس لا يثبت فيه مفهوم اللقب وفاقاً فإذا لم يجتمعا فكيف يدفع القياس كذا ذكر المحقق قال الفاضل : قد علم أن شرط مفهوم الموافقة الأولوية ولا تكن المساواة ولو صح ما ذكر من أن القياس يستدعى المساواة وإذا حصلت دل على ثبوت الحكم في الفرع لمفهوم الموافقة لكان كل قياس مفهومها والثابت ثابتاً بالنص . ولزم رفض كثير من القواعد أقول أراد المحقق بمفهوم الموافقة هنا فهم موافقة المستكوت للبذكور في الحكم ولو بالقياس لافهمها مستنداً إلى نص يؤيد ذلك أن الضمير في

خلافاً لأبي بكر الدقاق وإحدى صفى الذات مثل في سائمة الغنم الزكاة يدل ما لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى

قوله دل على الحكم في الفرع للقياس بالمعنى فإذا حصل التساوى دل القياس على ثبوت الحكم في الفرع وعلى وجه يفهم منه موافقة حكم الفرع لحكم الأصل في الإثبات أو النفي بأن يكون ثبوتين أو سلبين ويحال أى لا يثبت مفهوم المخالفة المقضى لكون أحدهما إيجاباً والآخر سلباً والحاصل أن ليس المراد بمفهوم الموافقة ما يعبر عنه بدلالة النص عند الحنفية ويفحوى الخطاب عند الشافعية حتى يلزم ما ذكر فإن قلت التساوى إنما ثبت بالقياس ولا يمنع تحقق مفهوم المخالفة قبله وبعد تحققه لا يجوز ورود القياس لكونه في مقابلة مفهوم الأصل قلنا التساوى قبل القياس وإنما هو مظهر فلا مفهوم مخالفة ثمة ولو سلم فالمفهوم مطلقون. يختلف فيه والقياس متفق عليه فيرجع وقد يرد مفهوم اللقب بأنه يلزم منه الكفر في زيد موجود وعيسى رسول الله لدالاتها على نفي وجود ما سوى زيد ورسالة عيسى عليه السلام واعترض عليه بأن ذلك إنما يلزم لو لم تكن فائدة أخرى وهى هنا قصد الاخبار بما ذكر وهو إنما يحصل بالتصريح بالاسم قلنا هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور فلا يتحقق مفهوم اللقب حينئذ ويستدل أيضاً بأن الأصل لم يتناول غير المنطوق بنى الحكم عنه مع أنه لم يوضع للنفي وبأن المؤثر في إثبات شيء لا يكون مؤثراً في إثبات ضده ورد بأنه لم لا يجوز أن يتناول محلاً بالإيجاب بطريقة ومحلاً بالنفي بمفهومه ويدل على إثبات شيء في محل وإثبات ضده في غيره (خلافاً لأبي بكر الدقاق) وبعض الخنابلة واستدلوا بأن لا فائدة في التخصيص بالذكر سوى نفي الحكم من النير وبأن من قال ليست أختي برأية تبادر منه إلى فهم نسبية الزنا إلى أخت الخصم ولذا وجب الحد عليه عند مالك وأحمد ولولا مفهوم اللقب لما تبادر الجواب عن الأول منع حصر الفائدة فيه وعن الثاني بأن ذلك من القرائن الحالية كالخصام وإرادة الإيذاء والتقيح ومنها مفهوم الصفة واليه أشار (و) تعليق الحكم (إحدى صفى الذات) أى الوجودية والدمية (مثل في سائمة الغنم الزكاة. يدل) على نفي الحكم عما لو يوصف بتلك الصفة كإفادة المثال نفي وجوب الزكاة في المعلوفة. (ما لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى) غير نفي الحكم من غير المذكور وأما إذا ظهرت فلا خروج العادة كقوله تعالى: ووراثكم اللاتي في حجوركم فإن الغالب كون الراتب في الحجور فقيده لذلك لأن حكم اللاتي في غير حجوركم بخلاف ومثل قوله عليه السلام أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل فإن الغالب أن المرأة إنما تباهر نكاحها في نفسها عند منع الولي فلا يفهم منه عدم بطلان النكاح إذا نكحت نفسها بإذنه

خلافاً لأبي حنيفة وابن سريج والقاضي وإمام الحرمين والغزالي لئلا أنه المتبادر من قوله عليه الصلاة والسلام 'مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ وَمَنْ نَحَرُوا وَلَهُمْ الْمَيْتَةُ الْيَهُودِيَّةُ لَا تُصْرُ' وَأَنَّ ظَاهِرَ انْتِخَابِصِصِ يَسْتَدْعِي قَائِدَةً

وككرهه جواباً لسؤال عن المذكور أو لحادثة خاصة بالمذكور مثل أن يقول في السائمة زكاة إذا سئل هل في السائمة زكاة أو يكون الفرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة ثم ماذكر مذهب الشافعي وأحمد والأشعري وجمهور الشافعية (خلافاً لأبي حنيفة وابن سريج والقاضي وإمام الحرمين والزمالي) رحمهم الله والمعتزلة (لا أنه) أي نفى الحكم عما عدا الموصوف بالصفة (المتبادر) إلى الفهم (من نحو قوله عليه الصلاة والسلام مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ) فإنه يتبادر إلى الفهم أن مَطْلَ غَيْرِ الْغَنِيِّ لَيْسَ بِظُلْمٍ (ومن نحو قولهم الميت اليهودي لا يبصر) فإنه يتبادر أن الميت الغير اليهودي يبصر ولذلك يستهزا بهذا الكلام ويضحك منه وقد يجاب عن ذلك بأن المال الأخرى لا يصح القاعدة الكلية وفيه نظر إذ الفرض من المثال الثاني على أن كل صورة لا تخلو عن فائدة أخرى يفهم أهل اللسان منه هذا المعنى في قولنا عرفانهم بأنه لغة لا فهموا فالدليل في التحقيق فهم أهل اللغة هذا المعنى في صور عرفية ويؤيد ذلك أنه لما سمع أبو عبيد القاسم بن سلام قوله عليه السلام مَطْلُ الْغَنِيِّ يحل حبسه ومطالبته قال هنا يدل على أن مَطْلَ غَيْرِ الْغَنِيِّ لَا يَحِلُّ ذَلِكَ فَإِنْ قُلْتَ لَا نَسْلَمُ أَنَّهُ فَعَلِمَ ذَلِكَ لِمَا يَحْجُزُ أَنْ يَكُونَ بَاءً عَلَى اجْتِهَادِهِ أَيْ نَظَرُهُ وَاسْتِدْلَالُهُ فِي الْمُبَاحِثِ اللَّغَوِيَّةِ قُلْنَا ثَبُوتُ أَكْثَرِ اللَّغَةِ بِقَوْلِ الْأَئِمَّةِ مَعْنَاهُ كَذَا وَهَذَا التَّجْوِيزُ قَائِمٌ فِيهِ وَأَنَّهُ لَا يَقْدَحُ فِي إِفَادَةِ الظَّنِّ وَإِلَّا لَمَّا ثَبُتَ مَفْهُومُ أَكْثَرِ اللَّغَةِ وَبِهَذَا سَقَطَ اعْتِرَاضُ الْمَلَامَةِ أَنَّ هَذَا مَعَ أَنَّهُ كَلَامٌ عَلَى السَّنَدِ ضَعِيفٍ لِأَنَّ اللَّغَةَ إِنَّمَا ثَبُتَ بِقَوْلِهِمْ لَوْ تَقَالُوا عَنِ الْعَرَبِ عَلَى أَنَّهُمْ لَوْ تَقَالُوا لَمْ يَقْدَحْ لِكَوْنِهِ مِنْ أَخْبَارِ الْآحَادِ فَإِنْ قُلْتَ لَوْ سَلِمَ فَعَارِضٌ بِمَا رَوَى عَنِ الْأَخْفَشِ أَنَّهُ نَفَى ذَلِكَ فَقُلْ أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ مَفْهُومِ اللَّغَةِ لَمْ يَثْبُتْ نَقْلُ الْأَخْفَشِ لَهُ مِثْلُ ثُبُوتِ إِنْثَابِ أَبِي عُبَيْدٍ فَإِنَّ ذَلِكَ فِي مَوَاضِعَ حَتَّى صَارَ الْقَدَرُ الْمَشْتَرَكُ مُسْتَفْصِلاً فَإِنَّهُ يَرَوَى عَنْهُ أَيْضاً أَنَّهُ قَالَ عِنْدَ سَمَاعِهِ مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ هَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَطْلَ غَيْرِ الْغَنِيِّ لَيْسَ بِظُلْمٍ وَحِينَ سَمِعَ تَأْوِيلَ مَنْ أَوَّلَ قَوْلَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَأَنَّ تَعْلِيَهُ بِهَذَا الرَّجُلِ قَبِيحاً خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَعْلِيَهُ شِعْراً أَنَّ الْمُرَادَ الْمَجْهَاءَ أَوْ هِجَاءَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاصَةً قَالَ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَكُنْ لَذِكْرِ الْإِمْتِلَاءِ فِيهِ مَعْنَى لِأَنَّ قَلِيلَهُ وَكَثِيرَهُ سَوَاءٌ فِيهِ لِيَجْعَلَ الْإِمْتِلَاءُ مِنَ الشَّعْرِ فِي قُوَّةِ الشَّعْرِ الْكَثِيرِ يَجِبُ ذَلِكَ فَفَهِمَ مِنْهُ أَنَّهُ غَيْرُ الْكَثِيرِ لَيْسَ كَذَلِكَ فَاحْتِجَ بِالْمَفْهُومِ بِعَدَمِ الذَّمِّ مِنْ تَقْدِيرِ الصِّفَةِ فَكَيْفَ مِنَ التَّصْرِيحِ بِهَا كَذَا ذَكَرَ الْحَقْنُ (و) لَمْ يَأْخُذْ (أَوْ ظَاهِرُ التَّنْصِصِصِ) بِالْوَصْفِ (يَسْتَدْعِي قَائِدَةً) وَإِلَّا لَكَانَ لَفْظاً وَهُوَ لَا يَلِيقُ بِكَلَامِ آحَادِ الْبُلْغَاءِ

ونخصيص الحكم فائدةً وغيرها مُنتف بالاصل فتبين وأن الترتيب يشعر بالعلية كما ستعرفه والاصل ينفي عادةً أخرى فينتفي بانتفاء قيل لو دل ذلك إما مطابقة أو التزاماً قلنا دل التزاماً لما ثبت أن الترتيب يدل على العلية.

فضلاً عن كلام الشارع (ونخصيص الحكم) بالموصوف بالنفي عما عداه ظاهراً (فائدة. وغيرها) أى غير هذه الفائدة (منتف بالاصل) إذ الأصل فيما لم يقد دليل على ثبوته الانتفاء بمعنى عدم الحكم بالثبوت لا الحكم بعدمه (فتعين) التخصيص والنفي عن الغير لكونه فائدة ظاهرة دون غيره والحاصل أن المفهوم عدنا ظني يعارضه القياس فيكفي فيه الظن بانتفاء الموجبات الأخر بعدم ظهور شيء منها بعد التفحص والتأمل ولا يتوقف على الجزم بانتفاءها فإن قلت يجرى هذا بينه في مفهوم اللقب قلنا له فائدة أخرى وهى إفادة الكلام معه ألا ترى أن حذف النعم في قوله في النعم زكاة يبطل الافادة وحذف السائمة من قوله في النعم السائمة زكاة لا يبطلها فلا بد أن يكون للسائمة فائدة غير تحقيق الإفادة فإن قلت هذا لإثباته لوضع التخصيص لنفي الحكم عن المسكوت عنه لما فيه من الفائدة أو الوضع ثبت بالنقل لا بما ذكر قلنا لا نسلم أن إثبات الوضع بالفائدة بل يثبت بينهم بطريق الاستمرار أن كل ما ظن أن الافادة للفظ سواء تعين لكونه مراداً وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الاستقرائية فهو ثابت بالاستقراء وأنه يفيد الظهور فيكفي (و) لا أيضاً (أن الترتيب) أى الترتيب لحكم على وصف (يشعر بالعية) أى بعية ذلك الوصف لهذا الحكم (كما ستعرفه والاصل ينفي علة أخرى) لما ذكر وحجتنا تنحصر العلية في ذلك الوصف ظاهراً (فيتنفي) الحكم (بانتفاءها) أى الوصف لانتفاء المعلول عن انتفاء العلة المختصة به فثبت أن تعليقه بالوصف يدل على نفيه عما انتفى عنه الوصف وبهذا سقط ما يقال أن أقصى درجات الوصف أن يكون علة وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ثبوته بطل شتى وعروض هذه الأدلة (و) (قيل) التعليق لا يدل على ذلك إذ (لو دل ذلك إما مطابقة أو التزاماً) وكلاهما منتف. أما الأول فلأن نفي الحكم عن الغير ليس ما وضع له اللفظ اتفاقاً وهو يدل أيضاً على نفي التضمن إذ هو ليس بجزء له باتفاق ولذا لم يفرد بالذكر وأما الثاني فلانتفاء شرطه وهو سبق الفهم في لزوم الذهني فإن تصور ثبوت الحكم في السائمة قد يتفك عن تصور نفيه عن المعلولة وهذا يصح دليلاً على نفي التضمن أيضاً ولذا قال الفري لم يفرد بالذكر لأنه التزام لغوي لكون الجزء لازماً للكل والمرادها هنا الغوى (قلنا دل) على نفي الحكم (التزاماً لما ثبت أن الترتيب) أى ترتيب الحكم على الوصف (يدل على العلية) أى علية الوصف

حوادثه العلة يستلزم انتفاء مدلولها المساوي قيل : ولا تقتلوا أولادكم خشية إلاق ليس كذلك قلنا غير المدعى (أقول شرع المصنف في ذكر مفاهيم المخالفة فبدأ بمفهوم اللقب فتعلق بالحكم أى طلباً كان أو خيراً بالإسم أى وما فى معناه كاللقب والكنية لا يدل على نفيه عن غيره كقول التتائل زيد قائم فإنه لا يدل على نفي القيام عن غير زيد وهذا هو الصحيح عند الامام والأمدى وأتباعهما ونقله إمام الحرمين فى البرهان عن نص الشافعى واحتج المصنف بأنه لو دل على نفيه عن غيره لانسد باب القياس ويبانه أن تحريم الربا مثلاً فى القمع يدل على هذا التقدير على إباحته فى كل ما عداه جطعوماً كان أو غيره فلا يقاس الحصر عليه لأن القياس على خلاف الدليل باطل وهذا الدليل ضعيف لأن من أحدهما أن المفهوم على تقدير كونه حجة يدل على الإباحة فى كل ما عدا البر والنياس إنما يدل على تحريم فى الأفراد التى شاركت المنصوص عليه فى العلة هو المطعومات دون غيرها كالتحساس والرصاص فغاية ما يلزم من الأخذ بالقياس أن يكون مخصصاً للمفهوم وتخصيس عموم المنطوق بالقياس جائز كما سيأتى فتخصيص عموم المفهوم به أولى الثانى ما ذكره الأمدى وهو أنه إنما يؤدى إلى إبطال القياس ان لو كان النص حالاً عليه بمنطوقه وليس كذلك بل إنما دل عليه بمفهومه والنياس راجع على هذا النوع من المفهوم وغاية ذلك أنها دليلان تعارضان لأن كلا منها دل على عكس ما دل عليه الآخر كالحصر فى مثالنا إباحة المفهوم وحرمة القياس وحكم المتعارضين تقديم الراجح منها وذهب أبو بكر الدقاق من الشافعية إلى أنه حجة وكذلك الحنابلة كما فى الأحكام واحتجوا بأن التخصيص لا بد له من فائدة وجوابه إن غرض الاخبار عنه دون غيره فائدة ومردى فى بعض التعاليق أن الدقاق وقع

الأحكام وإن الأصل عدم علة أخرى (وانتفاء العلة يستلزم انتفاء مدلولها المساوي) لما قال الجار بردى وفيه نظر لأن شرط الالتزام أن يكون تصور المألوم بنفسه مستلزماً لتصور اللازم وعلى ما ذكر لا يصح إلا بانضمام تصور أمر آخر أقول ذلك فى الالتزام المتعبر عند أهل الميزان لا فى المتعبر عند أهل الشرع والأدب فإن (قيل) قوله تعالى : (ولا تقتلوا أولادكم خشية إلاق ليس كذلك) إذ لا يدل على إباحة القتل عند عدم الخشية (قلنا) هو وأمثاله (غير المدعى) إذ المدعى صورة لا يكون التخصيص فائدة أخرى ولهذه الصفة فائدة هى خروجها عرج العادة إذ من عادتهم قتل الأولاد خشية الفقر أو ثبوت الحكم فى غيره بالطريق الأولى كما فى قولك لا تغفل عن الله قليلاً ومنها مفهوم الشرط ومنعه القاضى أبو بكر وعبد الجبار وأبو عبد الله

فهذا ذلك في مجلس النظر ببغداد فألزم الكفر إذا قال محمد رسول الله لئني رسالة عيسى وغيره
خوف وحكي ابن برهان في التعجيز قولاً ثالثاً أنه حجة في أسماء الأنواع كالغنى دون أسماء
الأشخاص كزيد (قوله وباحدى صفى الذات) أى وتعليق الحكم بصفة من صفات الذات
يدل على نفي الحكم عن الذات عند انتفاء تلك الصفة كقوله صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم
الزكاة فان الغنم اسم ذات ولها صفتان السوم والعلف وقد علمنا الوجوب على إحدى صفتيها
وهو السوم فيدل ذلك على عدم الوجوب في المعلوفة لكن الصحيح في المحصول وغيره أنه
على جميع الأجناس نظراً إلى أن العلف مانع والسوم مقتضى وقد وجد هذا كله إذا لم يظهر
التخصيص تلك الصفة بالذكر فائدة أخرى غير نفي الحكم عما عدا الوصف المذكور فان ظهرت
له فائدة فلا يدل على النفي فن الفائدة أن يكون جواباً لمن سأل عن سائمة الغنم فان ذكر السوم
حوالته هذه يكون للطبقة أو يكون السوم هو الغالب فان ذكره إنما هو لأجل غلبة حضوره
في ذهنه هذا هو المعروف ونقله إمام الحرمين في البرهان عن الشافعي ثم خالفه وقال إن
الغلبة لا تدفع كرون حجة وهذا الذى اختاره المصنف لتمثيل الإمام والآمدى وأتبعهما عن
الشافعي والأشعري وجماعة وذهب أبو حنيفة والقاضي أبو بكر الباقلاني وابن شريح والغزالي
إلى أنه ليس بحجة واختاره الآمدى والإمام غير الدين في المحصول والمتمتع وقال في المعالم
اختار أنه يدل عرفاً لا لغة ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً ونقل الإمام غير الدين عن إمام
الحرمين أنه ليس بحجة وتبعه المصنف عليه وهو غلط فقد نص في البرهان على أنه حجة
وجعله أقوى من مفهوم الشرط ومثل بالسائمة ومطل النني كما مثل المصنف قال إلا أن
تكون الصفة لا مناسبة فيها كقولنا الأبيض يشبع إذا أكل فانه كالقلب في عدم الدلالة ثم
ذكر في آخر المسئلة التي بعدها مثله أيضاً فقال واعتبر الشافعي الصفة ولم يفصل واستقر رأيه
على إلحاق مالا يناسب منها بالقلب لاجرم أن ابن الحاجب نقل عنه أنه يدل ولا يمكن حمل
كلام المصنف في النقل عن إمام الحرمين على مالا يناسب لانه نقل الخلاف عنه في مثل سائمة
الغنم مع أنه مناسب (قوله لنا) أى الدليل على أنه حجة ثلاثة أوجه الاول أن المتبادر إلى
الفهم من قوله صلى الله عليه وسلم معال الغنى ظلم أن مطل الفقير ليس بظلم وإذا ثبت ذلك
في العرف ثبت أيضاً في اللغة لأن الأصل عدم النقل لاسماً وقد صرح به في هذا الحديث
نابو عبيدة وهو من أئمة اللغة المرجوع إليهم وكذلك أيضاً يتبادر إلى الفهم من قولهم الميت
فالهودى لا يبصر أن غيره يبصر ولهذا يسخرون من هذا الكلام ويضحكون منه والثاني أن
تخصيص الوصف بالذكر يستدعي فائدة لأن تخصيص آحاد البناء يستدعي ذلك الشارع
أولى وتخصيص الحكم به فائدة محتمة والأصل عدم غيرها من الفوائد فان الكلام فيما إذا لم

يظهر التخصيص فائدة أخرى كما تقدم فتعين ما قلناه وهو تخصيص الحكم فإن قيل لوصح هذا الدليل لكان مفهوم اللقب حجة لجريانه فيه بعينه قلنا اللقب له فائدة أخرى وهي تصحيح الكلام لأن الكلام بدونه غير مفيد بخلاف الصفحة . الثالث ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية أى يكون الوصف علة لذلك الحكم كما استعرفه في القياس فيكون السوم مثلاً علة للجواب والأصل عدم علة أخرى وحينئذ فيبتنى الحكم بانتفاء تلك الصفة لأن المعلول يزول بزوال علته (قوله قيل لودل لدل) أى استدلل الخصم بوجهين أحدهما أن تعليق الحكم على صفة من الصفات لودل على نفي الحكم عما عدا تلك الصفة لدل إما مطابقة أو تضمناً أو التزاماً لأن الدلالة متحصرة في هذه الثلاثة لكنه لا يدل . أما المطابقة والتضمن فواضح لأن نفي الحكم عما عدا المذكور ليس هو عين إثبات الحكم في المذكور حتى يكون مطابقة ولا جزاء حتى يكون تضمناً . وأما الالتزام فلأن شرطه سبق الذهن من المسمى إليه وقد يتصور السامع إيجاب الزكاة في السائمة مع غفلته عن المعلوفة وعن عدم وجوب زكاتها وقد أهمل المصنف ذكر التضمن فقال إما مطابقة أو التزاماً ولقائل أن يجب بأن الالتزام صادق عليه لأن تصور الكل مستلزم لتصور جزئه كما أنه مستلزم لتصور لازمه وأجاب المصنف بأنه يدل بالالتزام لما ثبت أن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية أن بكوته علة يستلزم انتفاء العلوم المساوى والمراد بالمساوى أن لا يكون له علة أخرى غير هذه العلة واحترز بذلك عما يكون له علة أخرى كالحرارة المعلولة للنار تارة وللشمس أخرى إذ لو كان له علة أخرى لكان يثبت بالعلة الأولى ويثبت بغيرها فيكون أعم منها والعلة أخص والأعم لا ينتفى بانتفاء الأخص وحينئذ فلا يلزم انتفاء هذه العلة انتفاء العلوم لجواز ثبوته مع العلة الأخرى الثاني قوله تعالى : « ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق » فانه لو كان كما قلتم لكان في الآية دليل على جواز القتل عند انتفاء خشية الإملاق وهو الفقر وليس كذلك بل هو حرام وجوابه ان هذا غير المدعى لأن مدعانا أنه يدل حيث لا يظهر للتخصيص فائدة أخرى كما تقدم هنا له فائدتان أحدهما أنه الغالب من أحوالهم أو الدائم والثاني أنه يدل على المسكوت عنه بطريق الأولى قال (الخامسة التخصيص بالشرط مثل : وإن كن أولاد حمل فأنفقوا عليهم)

البصرى وجمهور الحنفية وقال به الكرخى والبصرى وابن سريج وهو مختار المصنف واليه أشار قوله (وكذا) أى كما يدل التعليق بالوصف على النفي عن الغير فكذا (الخامسة التخصيص بالشرط) أى تعليق الحكم على شيء بأداة الشرط يدل على نفي الحكم عما انتفى فيه ذلك الشيء والأنسب أن يذكر لفظ التعليق هنا والتخصيص فيما سبق (مثل) قوله تعالى (وإن كن أولاد حمل فأنفقوا عليهم) فانه يدل على عدم وجوبه

نُتِنَى الْمَشْرُوطُ بِاتِّفَاعِهِ قِيلَ تَسْمِيَةٌ. إِنْ حَرَفَ شَرْطُ اصْطِلَاحٍ قُلْنَا
الْأَصْلُ عَدَمُ النَّقْلِ قِيلَ يَلْزَمُ ذَلِكَ لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلشَّرْطِ بَدَلٌ قُلْنَا حَيْثُ
يَكُونُ الشَّرْطُ أَحَدُهُمَا وَهُوَ غَيْرُ الْمُدَّعَى قِيلَ وَلَا تُسْكِرُهُمَا وَاقْتِياكُمْ عَلَى
الْبُغَاءِ إِنْ أَرَدَنْ تَحْصِيئاً لَيْسَ كَذَلِكَ قُلْنَا لَا نَسْلِمُ

الانفاق بعدم الحل لما مر من الدلائل في مفهوم الصفة لأن مثل كلمة إن إذا دخلت على شيء
جعلته شرطاً لما ذكر بعده بإجماع أهل العربية فينبغي باتفاء ذلك الشيء الذي جعل شرطاً
له لأن شرط الشيء عبارة عما يتوقف عليه الشيء واتفاء الموقوف عليه يستلزم اتفاء ما يتوقف
عليه وهذا معنى قوله (فيتنّى المشروط باتفائه) أى الشرط (قيل) عليه (تسمية إن حرف
شرط اصطلاح) النجاة لأنه موضوع للشرط بالمعنى المذكور لغة فيجوز أنه كان لغیر الشرط
في اللغة ثم هم نقلوه إليه واصطلاحوا على ذلك (قلنا) اطلقوا عليه حرف الشرط و (الأصل)
الحقيقة و (عدم النقل) فإن (قيل) لو سلم ذلك لكن لا يسلم اتفاء المشروط باتفاء الشرط
ولأنما (يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل) يقوم مقامه كما لو قيل صحت صلاتك ان توضأت
ولا يصح عدم الصحة لو لم يتوضأ لجواز أن تصح بشرط آخر كالتيميم (قلنا حيثنّى) أى
حين إذ يكون للشرط بدل يقوم مقامه (يكون الشرط أحدهما) أى البديل أو المبدل منه فإ
فرض شرطاً وهو المعين من حيث هو لم يكن شرطاً وحيثنّى فلا يقدح عدم اتفاء المشروط
باتفائه فيما قلنا وما هو شرط ينفي المشروط باتفائه لأن اتفاء أحدهما غير معين (نسباً
يكون باتفاء كل منهما وحيثنّى ينفي المشروط قال صاحب التتقيح الشرط شائع في المعينين
أى الخارج المتوقف عليه شيء الغير المترتب عليه كالوضوء والمعلق عليه الذى يترتب عليه
الحكم الغير المتوقف عليه كدخول الدار فى أن دخلت الدار فأنت طالق ولا خفاء فى أن
الشرط بالمعنى الثانى لا ينفي المشروط باتفائه مثل أن يتحقق الطلاق بسبب آخر كالتيميم مثلاً
والجواب أنه ان أحد السبب فذاك وإن جاز تعدده فعند اتفاء السبب الخاص يحكم باتفائه
مطلق السبب لأن الآخر وإن كان جائزاً لكن الأصل عدمه ما لم يثبت وجوده وحيثنّى
يثبت اتفاء الحكم ظاهراً وإن لم يثبت قطعاً (وهو غير المدعى) ونوقض ما ذكرنا و (قيل)
قوله تعالى (ولا تتركوهما قتيانكم على البغاء إن أردن تحصناً) فيه تعليق الحكم وهو حرمة
الأكراه بالشرط وهو إرادة التحصن مع أنه (ليس كذلك) أى لا يبدل على اتفاء الشرط
إذ حرمة الأكراه باقية وإن لم يردن التحصن ولا يلزم جواز الأكراه فتختلف
الحكم عن أدلتكم فى هذه الصورة (قلنا لا نسلم) أن حرمة الأكراه لا تنفى باتفاء

يُجِبُّ انتفاء الحرمة لامتناع الإكراه السادسة التخصيص 'العدد لا يدل' على
الزائد 'والناقص' أقول تعليق الحكم على الشيء بكلمة إن أو غيرها من الشروط اللغوية
كقوله تعالى (وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن) فيه أمور أربعة ثبوت الشروط عند
ثبوت الشرط ودلالة إن عليه وعدم الشروط عند عدم الشرط ودلالة إن عليه فالثلاثة
الأول لاختلاف فيها وأما الرابع وهو دلالة أن على عدم فهو محل الخلاف والصحيح
عند المصنف أنها تدل عليه وهو الصحيح عند الإمام وأتباعه وهو مقتضى اختيار ابن الحاجب
ونقله ابن التلساني عن الشافعي ودليله أن النجاة قد نصوا على أنها للشرط ويلزم من انتفاء
الشرط انتفاء الشروط وذهب القاضي أبو بكر وأكثر المعتزلة إلى أنها لا تدل عليه بل هو
حنفي بالأصل واختاره الآمدي ونقله ابن التلساني عن مالك وأبي حنيفة واعترضوا على
الدليل السابق بثلاثة أوجه أحدها أن تسمية إن حرف شرط لأنها هو اصطلاح للنجاة
كاصطلاحهم على الصب والرفع وغيرهما وليس ذلك مدلولاً لغوياً فلا يلزم من انتفاء انتفاء
الحكم وجوابه إنما نستدل باستعمالنا الآن للشرط على أنها في اللغة كذلك إذ لو لم تكن لكائنات
حقوقة عن مدلولها والأصل عدم النقل وهذا الجواب ينفع في كثير من المباحث الثاني أنه

إرادة التحصن ولا نسلم لزوم الإكراه (بل انتفاء الحرمة لامتناع الإكراه)
لأنهم إذا لم يردن التحصن لم يكن البغاء مكروها عندهن فيمتنع الإكراه عليه فلا يتعلق به
الشيء لكونه غير مقدور للبكف وبهذا التقرير سقط ما يقال من أن النص عن الشيء
لا يقتضي وجوده ومن أنه يجوز أن لا يردن شيئاً من البغاء والتحصن فيتصور الإكراه
على البغاء نعم يرد الأخير على من قال إذا لم يردن التحصن أوردن البغاء فيمتنع الإكراه
وغيره المراعى محترزاً عن الإيراد بأننا لا نسلم ثبوت الحرمة إن لم يردن التحصن وإلا
لزم الجواز قلنا لا نسلم لجواز أن يردن البغاء وهو لا يجدي إذ السائل أن يغير السؤال بأنه
لا تمتنع الحرمة وإن انتفت الإرادة في صور عدم إرادة شيء منهما وإلا لزم الجواز فلا بد
مما ذكرنا من الدققة ليدفع وقد يجاب بأنه خرج مخرج الأغلب لأن الإكراه على الزنا
إنما يتفق في حق من يريد التحصن أو بأنه ان سلينا أن المفهوم اقتضى ذلك لكنه اتفق لمعارض
أقوى منه وهو الاجتماع ومنها مفهوم العدد للشار إليه بقوله (السادسة التخصيص بالعدد)
على ما ذكر في حاصل المحصول واختاره المصنف (لا يدل على الزائد) على ذلك العدد
(والناقص) عنه أى على انتفاء الحكم الثابت له كقوله الثالثة ركب فانه لا يدل على
نفي الحكم عما زاد أو نقص بمجرد العدد لأن الأعداد تختلف بالحقيقة أولاً جائزة الاشتراك
في حكم لجواز ذلك في المتخالفين كالمتوافقين أما أنه يدل على مفهوم الناقص بالتضمن ولا

صفحة	مصحفة
٣	خطبة الكتاب
١٣	أصول الفقه معرفة دلالات الفقه
٢٧	دلالة المتفق عليه بين الأئمة الكتاب والسنة الخ
٣٠	الباب الأول في الحكم وفيه فصول
٣٩	الأول في تعريف الحكم خطاب الله الخ الفصل الثاني في تقسيماته الأول الخطاب إذا اقتضى الوجود الخ
٤٦	ويرسم الواجب بأنه الذى يذم شرعا تاركه الخ
٤٧	الحرام ما يذم شرعا فاعله الخ
٥٠	التقسيم الثاني ما نهى عنه شرعا فقيح الخ
٥٣	الثالث تيل الحكم اما سبب أو مسبب الخ
٥٧	الرابع الصلحة استتباع الغاية وبازائها البطان والفساد
٦٠	والاجزاء هو الاداء الكافى لسقوط التعبد به الخ
٦٤	الخامس العبادة ان وقعت فى وقتها المعين ولم تسبق بأداء يحتل فاداء الخ
٦٩	السادس الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة الخ
٧٣	الفصل الثالث فى أحكام الحكم الشرعى
٨٤	تذنيب الحكم قد يتعلق على التقريب فيحرم الجمع الخ
١٠٠	تنبية مقدمة الواجب إما أن يتوقف عليها وجوده شرعا الخ
١٠٢	فروع الأول لو اشتبهت للشكوة بالأجنبية حرمتا الخ
١١٤	الباب الثانى فنيا لا بد للحكم منه وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه وفيه ثلاثة فصول الأول فى الحكم الخ
١١٧	فرعان على التناول الأول شكر المنعم ليس بواجب عقلا الخ
١٢٣	الفرع الثانى الأفعال الاختيارية قبل البعثة مباحة الخ
١٣٢	الفصل الثانى فى المحكوم عليه وفيه مسائل الأولى المعدوم يجوز الحكم عليه الخ
١٣٥	الثانية لا يجوز تكليف الغافل من حال تكليف المحال الخ
١٣٨	الثالثة الاكراه الملجئ يمنع بالتكليف الخ
	الرابعة التكليف يتوجه عند المباشرة الخ
١٤٤	الفصل الثالث فى المحكوم به وفيه مسائل الأولى التكليف بالمحال جائز الخ
١٥٢	الثانية الكافر مكلف بالفروع خلافا للمعتزلة الخ
١٥٨	الثالثة امثال أمر بواجب الاجزاء الخ
١٦٠	الكتاب الأول فى الكتاب والاستدلال به يتوقف على معرفة اللغة الخ

صحيفة		صحيفة
١٦٤	الباب الأول في اللغات وفيه فصول	٢٣٠
	الفصل الأول في الوضع وطريق	
	معرفة الفعل المواتر الخ	٢٤١
١٧٨	الفصل الثاني في تقسيم الألفاظ الخ	
١٨١	فاللفظ أن دل جزؤه على جزء المعنى	٢٤٣
	فركب الخ	
١٨٦	فائدة السكى على أقسام طبيعي	٢٤٨
	ومنطقي وعقلي الخ	
١٨٨	تقسيم آخر اللفظ والمعنى أما أن	٢٥٩
	يتحدأ وهو المنفرد الخ	٢٦٤
١٩٢	تقسيم آخر مدلول اللفظ أما معنى	
	أو لفظ مفرد أو مركب الخ	٢٦٧
١٩٦	الفصل الثالث في الاشتقاق وهو رد	
	لفظ إلى آخر الخ	٢٧٤
٢٠٢	وأحكامه في مسائل الأولى شرط	
	المشتق صدق أصله الخ	٢٧٦
٢٠٤	الثانية شرط كونه حقيقة دوام	
	أصله الخ	٢٨٤
٢١١	الثالثة اسم الفاعل لا يشتق لشيء	
	والفعل قائم بغيره	٢٩٥
٢١٣	الفصل الرابع في الترادف الخ	
٢١٦	وأحكامه في مسائل الخ	٢٩٨
٢٢١	الفصل الخامس في الاشتراك وفيه	
	مسائل الأولى في إثباته الخ	٢٩٩
٢٢٦	الثانية أنه خلاف الأصل الخ	٣٠١
٢٢٨	الثالثة مفهوم المشترك أما أن يتباينا الخ	
	الرابعة جوز الشافعي رضى الله عنه	
	والقاضيان وأبو علي أعمال المشترك الخ	
	الخامسة المشترك أن تجرد عن القرينة	
	فجعل الخ	
	الفصل السادس في الحقيقة اللغوية	
	موجودة وكذا العرفية الخ	
	الحقيقة اللغوية	
	فروع الأول النقل خلاف الأصل الخ	
	الثانية المجاز أما في المفرد مثل	
	الأسد للشجاع الخ	
	الثالثة شرط المجاز العلاقة المعتبر	
	نوعها الخ	
	الرابعة المجاز بالذات لا يكون في	
	الحرف الخ	
	الخامسة المجاز خلاف الأصل الخ	
	الفصل السابع في تعارض ما يخل بالفهم	
	الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج	
	اليها وفيه مسائل الأولى الواو للجمع	
	المطلق الخ	
	الثانية الفاء للتعقيب إجماعا	
	الثالثة في الظرفية الرابعة من لا ابتداء الغاية	
	الخامسة الباء تعدى اللازم وتجزى	
	المتعدى	
	السادسة إنما للحصر الخ	
	الفصل التاسع في كيفية الاستدلاله	
	بالألفاظ الخ	

Bibliotheca Alexandrina



0631935